XXXVI ANUL XXXVI

NR. 3—4 MARTIE—APRILIE 1946

REVISTA TEOLOGICĂ

REDACȚIA ADMINISTRAȚIA

SIBIU, ACADEMIA TEOLOGICĂ ANDREIANĂ

REVISTA TEOLOGICA

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ ÎNTEMEIAT ÎN 1907

APARE LUNAR

SUB PATRONAJUL I. P. SF. MITROPOLIT NICOLAE AL ARDEALULUI

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA:

ACADEMIA TEOLOGICA „ANDREIANĂ", SIBIU, STR. MITROPOLIEI 24—28

ABONAMENTUL PE UN AN: 24.000 Lei

Pentru studenţii în Teologie: 15.000 Lei

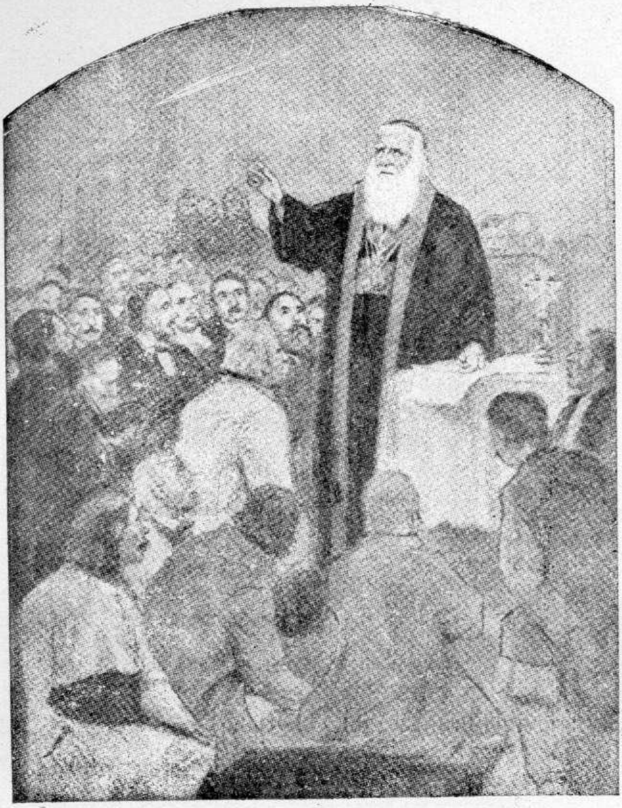
Inscrisă in Registrul special al Tribunalului Sibiu sub nr. 1—1938
Autorizaţia Cenzurii Militare a Presei nr. 2417—1944

ÎN ACEST NUMĂR:

Ordinea articolelor e determinată numai de consideraţiuni tehnice

TIPARUL TIPOGRAFIEI ARHIDIECEZANE

IERARHI
vorbind
POPORULUI



Şaguna



I. P. Sf. Mitropolit Nicolae

ANUL XXXVI MARTIE-APRILIE 1946 Nr. 3—4

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ

DIRECTOR: Prof. Dr. GRIGORIE T. MARCU

PROCESUL MÂNTUITORULUI

EXPUNERE REZUMATIVĂ[1]

de

Diacon Dr. GRIGORIE T. MARCU

Profesor la Academia teologică „Andreiană"

„Iisus Hristos a isbutit să facă din fiecare suflet omenesc o anexă a Sa". Aşa spusese într'una din convorbirile sale intime, în pustietatea ucigătoare a insulei Sfânta Elena, împăratul Napoleon Bonaparte. Faptul semnalat de această augustă personalitate a istoriei moderne, este riguros exact. Prin ce mijloc a isbutit Iisus să ajungă la acest rezultat prodigios? Vom încerca să răspundem, fără să ne lăsăm antrenaţi pe povârnişul cine ştie căror pretenţiosităţi de erudiţie indigerabilă.

Este îndeobşte ştiut că oamenii exercită funcţiuni diferite, îndeplinesc îndatoriri felurite. Iată ceea ce face că fiecare dintre noi, în vârtutea aptitudinilor şi misiunii sale, se alipeşte sufleteşte, de predilecţie, personalităţii polare,

[1] Acum e anul, în sfântul şi marele post al Paştilor, am publicat în colaborare cu dl *Ioan Fruma*, doctor în Drept, avocat — şi cu sprijinul neprecupeţit al I. P. Sf. Mitropolit *Nicolae* al Ardealului — cartea întitulată PROCESUL MÂNTUITORULUI. *Studiu juridic şi teologic*. („Seria Teologică" nr. 30). Sibiu, Tipografia Arhidiecezană 1945, pagini VIII+348). — Expunerea rezumativă care apare aici, a fost făcută la cererea studenţilor Universităţii Ardealului, grupaţi în „Frăţia Ortodoxă Română Studenţească" (FORS). — După un an dela rostirea ei, o dăm publicităţii, încurajaţi mai ales de faptul îmbucurător că în acest răstimp, cartea pe care o rezumă s'a epuizat. — Am renunţat, fireşte, la orice indicaţii bibliografice, acestea putând fi văzute la sursă. GR. T. M.

spiritului eminent care excelează în sfera proprie de activitate. Nădăjduim să aflăm, în omul de geniu care ne-a robit admirația, reazimul de nebiruit pentru desăvârșirea rostului nostru în lume.

Există însă, mai presus de orice, o îndatorire vitală ,de căpetenie, care nu depinde câtuși de puțin de aptitudinile noastre personale, de gusturile noastre particulare, o îndatorire care nu-i numai a unora, ci a tuturora. E *obligațiunea morală*, îndatorirea de-a plini tot binele pe care conștiința noastră de oameni și creștini ne îndeamnă cu stăruință neobosită să-l săvârșim integral. Indatorirea aceasta este universală și absolută; este, cum spuneam, a tuturora, și de fiecare moment. Ea nu comportă nici o dispensă.

Este posibilă, oare, existența unui geniu care să exceleze în această direcție, de așa manieră încât să poată deveni punctul de sprijin al tuturor celor ce viețuesc în trup, să devină colaboratorul fiecărui om în strădania de a-și realiza destinația sa supremă sub soare? Unul ca acesta a rezolvit necunoscutele problemei atracției universale a a sufletelor. Pentru aceste suflete el va fi câmpul magnetic care le absoarbe în aria lui, în măsura în care împărătește'n ele legea binelui. Unul ca acesta va grupa în jurul persoanei sale pe toți oamenii demni de acest nume.

Misterul acesta, Iisus, după ce l-a deslegat, l-a pus în lucrare. El a fost, pentru umanitate, geniul sfințeniei și Mântuitorul ei. Și rămâne astfel cât vor dura veacurile. De cincizecișicinci de ori se numește pe Sine, în Evanghelii, *Fiu al omului*. E expresia prin care-și caracterizează legătura Sa cu omenirea. Un fiu al omului, în Biblie, însemnează dearândul un om adevărat. Fiul omului este așa dar, propriu zis, omul real, autentic, omul nedevastat de aripa pustiitoare a păcatului, reprezentantul normal al spiței noastre, omul așa cum l-a vrut și l-a conceput Ziditorul a toate.

Dar acesta nu-i unicul titlu pe care și-l revendică Iisus. Adeseori El se numește *Fiul lui Dumnezeu;* sau, ultra-scurt, *Fiul*. Prin acest titlu, Iisus determină relația Sa cu natura divină, cu persoana lui Dumnezeu.

Laolaltă, aceste apelative formează un contrast, complectându-se totuși. Prin cel dintâi, Iisus a vrut să arate ceea

ce este El pentru oameni; prin celălalt, ceea ce este El pentru Dumnezeu, şi nu mai puţin ceea ce poate deveni omul prin împreunarea cu El.

Ca om, purta toate neajunsurile firii noastre, afară de păcat. El a dovedit că se poate vieţui în trup şi fără a fi rob păcatului. Avea, ca nimeni pe lume, puterea de-a face să se înstăpânească o linişte desăvârşită în inimile răvăşite de sbucium ale celor ce-i cerşiau ajutorare în nevoi. Cunoştea mila faţă de popor şi toată comportarea Sa era îndulcită de sevele iubirii care înalţă şi primeneşte. Era, omeneşte grăind, un om fermecător. Şi a fost urât şi calomniat şi din această pricină. E explicabil, spune unul din biografii Săi actuali: „Cei cari nu sunt iubiţi numesc pe ceilalţi seducători" (François Mauriac), în accepţiunea trivială a cuvântului. Simt că popularitatea lor se topeşte ca neaua sub suflarea vântului de primăvară şi spăimântaţi foarte, uneltesc înlăturarea rivalului incomod care le macină şi bruma de trecere ce-o mai au în rândurile norodului.

Aţi ghicit, de sigur, că mă gândeam la influenţii fruntaşi ai poporului iudeu, la fariseii fanatici şi la cărturarii perfizi. Religiositatea argăsită de practici complicate şi obositoare a celor dintâi şi ştiinţa ucigătoare de duh a celorlalţi, au săvârşit, în colaborare, cea mai odioasă crimă pe care o cunoaşte istoria. Analele justiţiei sunt pline de erori judiciare. Atâtea din ele îţi stârnesc simţăminte de indignare cari fac să ţi se zbârlească perii capului şi să-ţi încremenească mintea. Dar despre care dintre inocentele victime ale acestor costisitoare erori judiciare s'a putut spune vreodată: iată om întru carele nu este păcat!

Despre Iisus din Nazaret. Numai despre El.

Şi cu toate acestea, pentru El a fost cioplită înainte cu aproape două mii de ani o cruce greoaie; cu ea în spinare a fost pornit spre locul destinat celui mai infamant supliciu al vremii; cu trupul Lui pironit pe ea în piroane rezistente, crucea aceasta a fost implântată'n pământul pietros al culmii Golgota. Cine putea bănui atunci că lemnul acela blestemat şi urgisit avea să străpungă în inima ei istoria ulterioară a omenirii, revoluţionând-o în adâncuri, direcţionându-i elanurile spre geană de cer creştin şi aju-

torându-le să răsbată'n grădinile neasemuitelor splendori ale frumuseţii eterne, care face deliciul îngerilor lui Dumnezeu? Pe turle de catedrale superbe, pe creste de case modeste, bijuterie de preţ purtată cu grije la sân, în împreunarea mâinilor harnice cari încep lucrul lor cu Dumnezeu alăturea, pretutindeni şi'n orice vreme, semnul acesta fără de moarte strigă'n înnalturi fărădelegea care a transformat o unealtă de tortură în steag de biruinţă.

Nu cumva noi, cei ce prin sângele prelins pe lemnul crucii ne-am isbăvit din întunerecul şi din umbra morţii, suntem îndatoraţi cu recunoştinţă faţă de mizerabilii cari au urzit şi desăvârşit această fărădelege?... considerându-i oarecum colaboratori ai lui Dumnezzeu la opera de mântuire a lumii?

S'au făcut, e drept, propuneri timide de revizuire în acest sens a Procesului lui Iisus, dar nu vedem nicăeri urmele reabilitării celor vinovaţi de această crimă monstruoasă. Nimeni n'a avut încă năstruşnica idee de a-şi atârna la căpătâi o icoană cu chipul lui Iuda vânzătorul, iar arhiereii Ana şi Caiafa continuă să-i facă ingratului ucenic al Domnului o concurenţă nemiloasă, în sensul că multora dintre noi ne este tare anevoe să stabilim care dintre aceste sinistre personagii este mai odios generaţiilor succesorale.

De calcule predestinaţianiste în drama care a mântuit lumea, iarăşi nu poate încăpea vorbă. Dumnezeu, care-i viaţă, nu se predestinează morţii. Omenirea a consimţit de bună voie, prin Adam, să se înjuge la carul greoiu al păcatului. Această omenire descumpănită de păcat este vinovată de uciderea mişelească a Fiului lui Dumnezeu. Dumnezeu n'a împins-o la săvârşirea acestei fărădelegi şi nu avea nevoe de-un atât de lamentabil concurs din partea ei ca s'o ridice până la Sine, până la altitudinea făpturii ieşite din mâinile Sale în ultima zi a creării lumii. Iisus nu este întâiul prooroc care a propovăduit oamenilor pocăinţa, spre iertarea păcatelor. Alţii, înainte de El, au avut succes în această intreprindere, dela'nceput. Să ne gândim la Iona, ale cărui severe avertismente au întors pe locuitorii cetăţii Ninive la calea cea dreaptă. S'a gândit şi Iisus la el, semn lămurit că îndreptarea e posibilă şi altfel decât prin jertfe de sânge.

Uneori!... Dar acest „uneori" nu mai e valabil în cazul de față. De ce? Prea se'nrăise omenirea, prea se cufundase în negurile îndepărtării de Dumnezeu. Nu mai răspundea la chemările Sale; nu-i mai auzia glasul. Era atât de coruptă încât a săvârșit îndoita crimă de a nu-l mai fi recunoscut pe Dumnezeu când a coborît în mijlocul ei și de a-l fi osândit la moarte pe Cel ce n'a fost vădit de nimeni de nici un păcat. Asta, în disprețul unor legiuiri bine stabilite de veacuri, cari recomandau o procedură judiciară diamentral opusă aceleia aplicată lui Iisus. El n'a fost vinovat — e cert. Dar e atât de ușor să inventezi culpe, dacă lipsa lor îți încurcă anumite socoteli. Și noi știm din sfintele Evanghelii cum spumegau de mânie împotriva Lui fariseii și cărturarii jidovilor ori de câte ori cuvântul senin al lui Iisus le biciuia ignoranța și le disprețuia orgoliul. Mai știm, apoi, cum îi rodea la inimă îmbulzeala noroadelor în preajma lui Iisus. Vidul ce se căsca suveran în jurul lor, le strangula ambiția de dregători până mai ieri omnipotenți. Atmosfera, după trei ani de conflicte dure cu Nazarineanul, era coaptă pentru un complot.

La un moment dat, le surâdea ideea suprimării lui lui Iisus de către un ucigaș tocmit anume. Dar atentatul a ratat, căci tocmai atunci se întâmplase ca Mântuitorul să se retragă, vremelnic, la marginile pustiei. Conspiratorii nu renunță la planul lor criminal. Il amână doar pentru altă dată, mai prielnică executării lui. Invierea lui Lazăr din Betania, prin ecoul pe care-l avusese, sporise și mai mult popularitatea lui Iisus. Scurtă vreme după săvârșirea acestei minuni răsunătoare, care-i vârâse'n panică, au trebuit să asiste înegriți de pismă, roși de invidie, devorați de ură, la spectaculoasa intrare triumfală a lui Iisus în Ierusalim. Recitiți cu atențiune Evanghelia Duminecii Floriilor, ca să înțelegeți starea lamentabilă în care ajunseseră: și-au pierdut firea în așa măsură, încât s'au pomenit sfădindu-se aprig întreolaltă, făcându-și unii altora imputări grele: „Vedeți că n'avem nici un spor: Uite, lumea, cum se duce după Iisus!" Multă lume... căci Paștile jidovilor erau aproape și fiii lui Israel sârguiau din toate laturile uriașului imperiu roman să apuce măritul praznic în curțile

casei lui Iahve, de pe muntele Sion. De teama acestor mulţimi, pe cari simpla pomenire a numelui lui Iisus le înflăcăra peste măsură, sorocul suprimării Galileeanului fusese amânat, vag, cândva „după praznic, ca să nu se facă tulburare în popor". Simplă măsură de prevedere, care s'a dovedit a fi inutilă. Iuda Iscarioteanul, unul dintre cei doisprezece ucenici ai Domnului, prinzând firul conspiraţiei, socoti că-i cazul să profite ceva din această afacere şi-şi oferi colaborarea în scopul perfectării ei. Pe lângă suma derizorie de 30 de arginţi — cu atâta îl negociase pe Domnul — târgul acesta ruşinos mai avea avantajul de a-l pune la adăpost de orice vătămare a siguranţei sale personale în cursul prigoanei ce presupunea c'o să se pornească împotriva aderenţilor Galileeanului, după suprimarea lui.

Incurajaţi de această complicitate neprevăzută, fruntaşii jidovilor păşesc fără preget la înfăptuirea planului lor. Rolurile erau distribuite meticulos. Iuda le va arăta locul odihnei nocturne a lui Iisus. O mână de paznici ai templului, complectaţi cu un detaşament de mercenari romani, vor putea să-l ridice prin surprindere pe Iisus, fără ca adepţii Lui s'apuce a prinde de veste. In chipul acesta, orice tulburare în popor, de-ale cărei rigori se temeau foarte, era exclusă.

Şi s'au întâmplat acestea în zi de Miercuri, după intrarea triumfală în Ierusalim, care corespunde datei de 12 Nisan, după calendarul evreesc; iar după calendarul iulian, 5 Aprilie, anul 30 al erei după care creştinii fac numărătoarea vremii.

Joi 13 Nisan, adică 6 Aprilie, anul dela Hristos al 30-lea, ucenicii fac roată la masa Cinei celei de taină, cu Mântuitorul, care le încredinţează felurite taine şi spălându-le picioarele, le dovedeşte că nu în deşert îi învăţase cândva secretul măririi: slujirea tuturor. In puterea nopţii, smerita ceată care avea să cucerească lumea aşa cum n'a reuşit nici un împărat pomenit de memoria mereu proaspătă a istoriei omenirii, s'a urnit apăsată de o neînţeleasă povară lăuntrică în spre muntele Măslinilor.

Acolo i-au găsit conspiratorii. Mai erau un ceas-două până să se crape de ziuă când faclele argaților templului fumegau printre măslinii Grădinii numite Ghetsimani.

Iuda schițează semnul convenit pentru a nu fi capturat, din eroare, altcineva. Intre Iisus și oamenii poliției se angajează un scurt dialog. Aflând pe cine caută, le spune lămurit că El este indezirabilul. Sumara Sa auto-legitimare a avut un efect prăbușitor: toată ceata căzuse la pământ. Prigonitorii Săi trebuiau să știe, din acel avertisment, că dacă ar fi vrut, la chemarea Lui, toți îngerii cerului alergau să-l apere. Nu simția, însă, trebuința acestei asistențe suprafirești, așa cum n'avusese nevoie nici de nesocotita râvnă a lui Petru, care retezase cu paloșul urechea lui Malhus, sluga arhiereului.

Legat, ca orice făcător de rele, Iisus a fost târât, în puterea nopții, acasă la arhiereul Anna.

Ce căutau acolo? Istoria vremurilor acelora afirmă că arhiereul în funcțiune atunci se numia Iosif Caiafa. Iată ce căutau: pecetluirea sorții dumnezeescului prizonier. Anna fusese rânduit mare preot de legatul imperial al Siriei, Publius Sulpicius Quirinius, în anul 6/7 al erei noastre. Destituit în anul 15 de către procuratorul Palestinei Valerius Gratus, el a continuat să controleze în chip suveran viața de obște a iudeilor. Influința aceasta și-o datora în întregime averii considerabile pe care o agonisise pe căi dubioase, și iscusinței deosebite cu care știa să manevreze oamenii, utilizând la nevoie argumentul imbatabil: aurul. Sinistrul „precupeț de porumbei", cum îl definise cineva, isbutise să devină șeful unei adevărate dinastii de arhierei: cinci dintre fii săi, un ginere (Iosif Caiafa) și un nepot au deținut succesiv suprema demnitate a preoției mozaice. Despre trecerea de care se bucura în fața consângenilor săi stă mărturie nu numai cunoscutul scriitor și istoric Iosif Flaviu, ci și medicul Luca, autorul Evangheliei a treia, care-l așază înaintea lui Caiafa (F. Ap. 4, 5), într'o vreme când acesta din urmă era arhiereul în funcțiune.

Anna se abține să-i facă lui Iisus imputări directe, mulțumindu-se să-l interogheze despre caracterul mișcării

stârnite de proorocul galileean şi despre dimensiunile acţiunii sale. Dar toate acestea Anna le ştia. Le ştia toată lumea. Cum ar putea să le ignoreze atoateştiutorul tartor? Iisus vorbise doar tuturor, fără ocol. Ucenicii Săi erau inofensivi, iar acţiunea Lui lipsită de orice element subversiv. De aceea răspunsul Mântuitorului a fost aşa cum a fost, prompt, demn, tăios:

— Ce mă întrebi? (Ioan 18, 21).

Socotindu-şi ultragiat stăpânul, o slugă a lui Anna l-a pălmuit pe Iisus.

După această sumară luare de contact, care echivalează cu o înfrângere, temutul sacerdot îl trimite pe Mântuitorul, cu escorta de rigoare a deţinuţilor, la arhiereul Iosif Caiafa.

Se crăpa de ziuă când erau acestea.

Acum e momentul în care, pro forma, coaliţia inamicilor de moarte ai lui Iisus intră în legalitate. Incepe procesul eclesiastic al Mântuitorului, care avea să se desfăşoare în sfatul celor 71 de fruntaşi ai jidovilor, ce alcătuiau Sinedriul, suprema instanţă judiciară iudaică. De facto, soarta Mântuitorului fusese pecetluită, de vreme ce însuşi influentul Anna binevoise să se intereseze de el — şi să-l ancheteze chiar; căci Sinedriul pe care-l prezida ginerele experimentatului bătrân nu prezenta nici o garanţie de independenţă faţă de vrerea formulată cu anticipaţie a acestui geniu rău.

Scăpat de torturile sufleteşti ale confruntării Sale cu Anna, Iisus compare în faţa Sinedriului, al cărui preşedinte de drept era arhiereul în funcţiune Iosif Caiafa. Făcuse norocosul ginere al ex-arhiereului Anna o carieră-record: din anul 18 şi până la Paştile lui 36 isbutise să se menţină în funcţiune, într'o vreme când procuratorii romani, călcând pe urmele regelui Irod Idumeul, care suspendase inamovibilitatea arhiereilor, înlocuiseră prevederile severe ale Legii mozaice cu bunul lor plac. Personalitate ştearsă, se complăcea — ca şi membrii măritului sfat al Sinedriului — în rolul minor de unealtă docilă a ex-arhiereului Anna. Moştenise dela socrul şi tutorele său doar viclenia.

Grija lui, ca și a membrilor Sinedriului, era doar aceea de-a nu le scăpa dumnezeescul prizonier. Cât privește culpele, în fabricarea lor erau specialiști neîntrecuți, mai ales că imensul rezervoriu de mistificare al lui Anna le stătea la îndemână pentru cazul că s'ar fi înpotmolit în simulacrul de judecată căruia îl supuneau pe Iisus. Viciile de fond și formă ale acestui proces rămas de pomină, se țin lanț. Procedura aplicată de sinedriști lui Iisus, este — modest spus — defectuoasă. Cum vom vedea! Până acolo, câteva orientări asupra locului de desfășurare a ședințelor Sinedriului și asupra tehnicei lor.

Localul în care aveau loc ședințele sinedriului, era sala „pardosită cu pietre" (λιθόστρατον), situată după unii cercetători în curtea interioară — după alții, în cea exterioară — a templului, nu departe de poarta care ducea în oraș.

Ședințele Sinedriului puteau să aibă loc de dimineața până seara. Ședințele de noapte erau oprite.

De obicei, ele începeau la 1 (7 dimineața, după orarul nostru), după ce se săvârșia la templu jertfa de dimineață, și trebuiau să se termine cel mai târziu deodată cu jertfa de seară, așa dar înainte de asfințitul soarelui. Sâmbătă și în zile de sărbători nu se țineau ședințe.

Procedura penală, corectă, legiuită, aplicabilă și'n cazul de față, era următoarea:

Membrii sinedriului ocupau locurile lor, cari erau așezate în formă de semi-cerc. Inculpatul stătea în fața lor, pe un podiu înălțat. Deadreapta lui era avocatul lui. Doi grefieri însemnau depozițiunile ce se făceau. Cel din dreapta însemna tot ceea ce se aducea întru apărarea inculpatului, cel de la stânga tot ceea ce se vorbea în defavorul lui. În apropierea acestora erau postați mai mulți servitori, pentru pază. Prezidentul conducea desbaterile cu cea mai strictă nepărtinire. Deschidea ședința, enunța chestiunea de care sinedriul avea să se ocupe, arătând, pe scurt și precis și fără a prejudicia, vina ce se imputá inculpatului. Urma ascultarea martorilor ș. a. mai întâiu veneau la cuvânt martorii cari aveau să facă depozițiuni în favoarea inculpatului, apoi martorii cari aveau să facă depozițiuni în defavoarea lui. Martorii se ascultau câte unul. Mai înainte de a fi admiși la cuvânt, trebuiau să jure sau, cel puțin, să făgăduiască în mod solemn, că vor spune numai adevărul. Pentru a putea dovedi un fapt oarecare, Legea mozaică (Deut. 19, 15) pretindea ca să se

depună cel puţin 2 mărturii, cari să se acoperă una cu alta. După ascultarea martorilor se dădea cuvântul inculpatului, apoi apărătorului lui, şi în fine lua cuvântul acuzatorul. După terminarea rechizitoriului urma votarea. Majoritatea voturilor decidea. Numărul absolut al voturilor pentru o hotărâre validă era stabilit prin regulament. O sentinţă de achitare se putea publica în aceeaşi zi, pe când o sentinţă de condamnare abia a doua zi.

In procesul Mântuitorului, prevederile legale au fost nesocotite cu totul:

Sinedriul se adună, de astă dată, în zorii zilei, mult înainte de răsăritul soarelui şi înainte de a se aduce sacrificiul de dimineaţă. Domnului nu I se dă vreun apărător, după cum s'ar fi cuvenit. Nici nu se ascultă mai întâi martorii, cari ar fi putut să facă depoziţiuni în favoarea Lui. Dacă ar fi căutat astfel de martori, ar fi găsit. Am arătat mai sus, că chiar în curtea arhiereului intrase nu numai apostolul Ioan, care era cunoscut cu arhiereul, ci prin intervenţiunea lui şi apostolul Petru. Erau, aşadar, nu unul, ci chiar 2 oameni, deplin competenţi, cari ar fi putut să depună mărturii pentru Domnul Iisus Hristos. Nimeni nu-i caută şi nu-i întreabă. In schimb, se caută „martori mincinoşi", cari să depună în defavoarea Domnului Iisus. Sinedriul ştia de mai înainte că aceşti oameni vor spune minciuni. Şi totuşi, preşedintele sinedriului, uitând de îndatorirea sa de a fi cât mai obiectiv şi mai nepărtinitor, admite acest lucru, care constitue o grea crimă împotriva Domnului Iisus Hristos.

Pentru a da o justificare legală sentinţei de condamnare la moarte, urzită în prealabil, Caiafa şi sinedriştii aveau nevoie de mărturii; „dar nu aflau" — notează fără ocol sf. Evanghelişti (Mat. 27, 60 şi par.). In realitate, aceste mărturii, fără să abunde, existau, dar depoziţiile lor erau lovite de nulitate, deoarece nu concordau întreolaltă. După prevederile exprese ale Legii mozaice, pentru constatarea culpabilităţii sau nevinovăţiei unui acuzat erau necesare cel puţin 2—3 mărturii identice. Până să-şi confecţioneze mărturii pe placul lor, sinedriştii lui Caiafa erau îndatoraţi, după Legea mozaică, să procedeze la arestarea şi sancţionarea severă a martorilor mincinoşi. N'au făcut acest lucru.

In sfârşit, măritul sfat socoteşte că poate lua în considerare depoziţiile a doi martori, cari susţineau că l-au

auzit pe Iisus spunând: „Pot să stric biserica lui Dumnezeu (scil.: templul ierusalimitean) şi în trei zile s'o zidesc" (Mat. 26, 61 şi par.). Invinuirea era complectamente nefondată. Presupunând că Iisus ar fi făcut afirmaţia ce i se imputa, în forma arătată de mărturiile mincinoase de ultimă oră, sinedriştii n'aveau dreptul să-l urgisească decât dacă punându-l să facă dovada spuselor Sale, Mântuitorul ar fi refuzat, vădindu-şi astfel incapacitatea de a-şi respecta cuvântul dat. Cunoaştem sensibilitatea iudaică pe tema respectării templului: sf. prooroc Ieremia ajunsese să-şi periclitează viaţa pentru că profeţind evenimentul catastrofal dela anul 70 d. H., când gloria lui Israel avea să fie îngropată sub rămăşiţele templului în ruină, rănise conştiinţele preoţilor vremii sale în ceea ce aveau ei mai scump.

Cu totul altfel era situaţia în cazul de faţă: declaraţia ce i se imputa Mântuitorului prevedea şi *rezidirea* neîntârziată a templului. Irod Idumeul crease cazul de precedenţă: şi el dărâmase vechiul templu ierusalimitean ca să ridice în locu-i altul, a cărui splendoare nu îngăduia comparaţie cu modestul lăcaş anterior.

Dar martorii mincinoşi au falsificat, intenţionat sau din incapacitate de înţelegere exactă, o declaraţie formulată cu totul altfel de dumnezeescul ei autor. „Surpaţi biserica aceasta şi în trei zile o voiu ridica" — spusese Iisus cu trei ani înainte, când alungase cu biciul pe cămătarii din templu. E o deosebire de formulare aci: ca dela vorbirea în persoana a doua plural la cea în persoana întâia singular. Şi una de sens: „Iisus vorbia de biserica trupului său" (cf. Ioan 2, 21); de-l vor răpune, a treia zi va învia. Ioan apostolul era în curtea arhiereului când s'a petrecut acest episod: nimeni nu l-a chemat să depună mărturie, măcar că era competent s'o facă.

In sfârşit, chibzuind că vina aceasta nu era suficientă pentru a acoperi o sentinţă de condamnare la pedeapsa capitală, Caiafa îi smulge lui Iisus mărturisirea că El e Hristosul, Mesia, Fiul lui Dumnezeu celui viu. O atare pretenţie, era calificată de Legea mozaică „hulire" şi se sancţiona cu lapidarea (uciderea cu pietre).

Iisus e condamnat în consecinţă.

Sentința Sinedriului devenia însă executorie numai dacă se obținea confirmarea ei de către procuratorul roman. Pilat din Pont, acesta-i numele lui, își avea reședința la Cezareea Palestinei. De astă dată, era la'ndemână și perfectarea procesului lui Iisus putea fi accelerată. Venise la Ierusalim, de Paști, nu din motive religioase, ci ca să supravegheze ordinea în furnicarul acela de pelerini. Pe Iudei, nu-i iubia. De câteva ori paloșele ostașilor săi au tăiat pârtie însângerată în rândurile acestui popor iritabil și turbulent.

Acum începe procesul civil al lui Iisus.

Sinedriștii bănuiau că o să se isbească de împotrivirea magistratului roman, care nu înțelegea să se amestece în daraverile lor religioase. Pilat trebuia deci să fie luat prin surprindere. Intrebându-i ce vină i se impută acuzatului, căpătă răspunsul impertinent: „De n'ar fi fost acesta făcător de rele, nu l-am fi dat pe el ție" (Ioan 18, 30). Văzând cum stau lucrurile, Pilat caută să evite întărirea sentinței Sinedriului. Pune ostașii să-l maltrateze pe Iisus, nădăjduind că starea jalnică a acuzatului va stârni mila vrăjmașilor săi. Dar nu reușește. Recurge atunci la altă manevră. Era datina ca de praznicul Paștilor să grațieze pe un condamnat. Alegerea acestuia o făcea norodul. Și între sângerosul criminal Varava și blândul Iisus, norodul ațâțat de sinedriști preferă eliberarea celui dintâi. Surprins, Pilat își pierde firea:

— Dar ce voiu face cu Iisus, ce se zice Hristos? — întrebă el.

Imprudentă întrebare: consultarea obștei trebuia să se limiteze la designarea celui reclamat pentru a fi slobozit de praznic. Poporul nu avea căderea să dispună de soarta celuilalt. Acesta era un drept al procuratorului, și Pilat renunțase la exercitarea lui fără nici un temeiu, prin întrebarea nesocotită pe care o pusese. Scăpase cea mai bună ocazie de-a face să triumfe punctul său de vedere. Era convins că nici o vină nu este în dreptul târît înainte-i spre judecare, și convingerea aceasta o mărturisise răspicat în fața norodului. Mai mult: întrerupând desbaterile, îl trimisese între timp pe Iisus la regele galileean Irod Antipa,

atunci în Ierusalim, care deasemenea nu-l găsise vinovat. Până și soția lui, nobila Claudia Procula, tulburată de un vis avut în somnul de către ziuă, vis în care Romanii credeau, îl avertizase pe Pilat, printr'un curier, în plin proces, să nu-i facă nici un rău dreptului aceluia, carele se chema Iisus.

Dar totul a fost zadarnic. Sinedriștii au isbutit să-l intimideze pe Pilat printr'o calomnie dreasă cu o amenințare. In soborul lor, Iisus a fost osândit pentru motive de ordin strict religios: a hulit, socotindu-se pe Sine a fi întocmai cu Dumnezeu. Dar cum o astfel de acuză pe Pilat l-ar fi lăsat nepăsător, ei nu ezită să-i ceară agrementul de a-l ucide ca delicvent politic. I se aduc învinuiri grele: Iisus e răsvrătitor de norod, instigă la neîndeplinirea obligațiunilor fiscale și mai presus de toate, e rival primejdios al cezarului roman, ca unul care se proclamă pretendent legitim la tronul regatului jidovesc. „De vei slobozi pe unul ca acesta, nu ești prieten cezarului" (Ioan 19, 12).

Pilat intrase la griji. Un simplu denunț îndreptat spre Roma cu cea dintâi corabie, era suficient ca să-i primejduiască înalta dregătorie, eventual, și capul. Impăratul Tiberius bolea de boala bănuielilor. Cu inima îndoită, el pronunță formula rituală: *Ibis in crucem* — Să se răstignească! Iși spală mâinile, desolidarizându-se în chip solemn de crima ce avea să se săvârșească: „Nevinovat sunt de sângele Dreptului acestuia. Voi veți vedea". Ultimele cuvinte au fost acoperite de răcnetele mulțimii întărâtate: „Sângele lui asupra noastră și asupra copiilor noștri". Cumplită răspundere și-au luat cei ce chemau astfel blestemul sângelui asupra unui întreg șir de generații.

Era o zi de Vineri, 14 Nisan, 7 Aprilie, anul Domnului al 30-lea, ceasul al șaselea, (după orarul nostru: al doisprezecelea, adică într'amiazi), când s'au săvârșit acestea.

Mulți inculpați inocenți și-au putut dovedi, în cursul vremii, nevinovăția lor relativă. Pe Iisus, altă nevinovăție — aceasta: absolută — l-a dus la moartea infamantă pe cruce. Până și mizerabilul Iuda, care ulterior s'a spânzurat, s'a umflat și rupându-se craca cu el a căzut și a crăpat risipindu-i-se măruntaiele, a întărit o convingere obștească,

o certitudine care face ocolul veacurilor, când gâtlejul lui ars de remuşcări a articulat cunoscutele cuvinte: „Greşit-am de am vândut sânge nevinovat".

Ce-a urmat după aceea, depăşeşte limitele subiectului acestei expuneri rezumative.

Mormântul cel nou în care Iosif din Arimateea şi cu Nicodim au coborît trupul sfâşiat de piroane şi de împunsătura lăncii, nu l-a putut cuprinde. A treia zi a înviat. A înviat cu adevărat. Cei ce l-au văzut, au mărturisit biruinţa Lui asupra morţii. L-au văzut sfinţii apostoli şi peste cincisute de creştini contimporani ai Invierii. La anul 57, când sfântul Apostul Pavel scria Corintenilor întâia epistolă, mai mult de jumătate dintre aceşti martori ai Invierii erau încă în viaţă. Scepticii din capitala Ahaei, sătui de sughiţurile filosofiei greco-romane, n'aveau decât să se repeadă până'n Ţara Sfântă, să stea de vorbă cu ei. Şi cine ştie dacă unii dintre Corintenii cu dare de mână nu vor fi recurs la această comodă luare de contact cu văzătorii lui Iisus cel înviat, ca să surpe şi ultimele fărâme de îndoială ce le mai purtau în suflet...

*

Din ceasul în care Iisus calcă cu moartea pre moarte, până şi cei fricoşi cutează şi îşi mărturisesc credinţa. De ce s'ar mai teme? Potrivnicii nu le mai pot face nici un rău. Pot să le ia totul. Ei ştiu că au câştigat ceva ce nu le mai poate răpi nimeni: certitudinea învierii la viaţa de veci este avuţia lor cu neputinţă de înstrăinat.

De-acum încolo, în inima fiecărui om Cerul sălăşlueşte şi aşteaptă. Aşteaptă să i se dăruiască ceea ce Iisus a răscumpărat din întunerecul păcatului şi din umbra morţii, strămutându-ne în plinătatea de lumină a apropierii de Dumnezeu.

EXISTENȚA OMULUI CA „GRIJE" ȘI EXISTENȚA SPRE „MOARTE"[1]

de

Diacon Dr. NICOLAE BALCA

Profesor la Școala normală de băeți „A. Șaguna", Sibiu

Desigur, trebuie să accentuăm, că reacțiunea filosofiei idealiste împotriva naturalismului filosofiei vieții este justificată, fiindcă aceasta din urmă înlănțuia pe om în lumea obiectelor și a unei necesități oarbe și-l arunca în strâmtoarea „des nur-so-Lebens" sau „des nun-einmal-so Seins", cum nimerit zice Pfeiffer[2]. Filosofia vieții îi răpia omului idealitatea și posibilitatea acestuia de a întreba după sensul vieții sale, căci „cine trăește numai, trăește fără sens".

Dar și primejdia pe care o reprezintă concepția antropologică idealistă este tot atât de mare ca și aceea a naturalismului. Pedagogia idealistă năzuia să realizeze un om care să fie o ființă rațională pură ca loc de înmărginire a Ideii. Și această pedagogie reușise să întruchipeze teoretic acest om strein cu totul de obârșiile lui existențiale și surd la pretențiile clipei concrete; un om, așadar, care, îndrăgostit de general, de nemărginit, de Idee, uitase că el este un ins care trăește înăuntrul veacului și al mărginirii. Ceea ce l-a scandalizat pe Kierkegaard a fost titanismul filosofiei idealiste care a ajuns, cu încrederea ei nebună în rațiunea omenească, să creadă că spiritul omului e un moment esențial al unei deveniri sigure spre sine a lui Dumnezeu. Metafizica idealistă a înlăturat prin aceasta tragicul existenței omenești, pe care a angrenat-o într'o presupusă mișcare a unor necesități dialectice și abstracte, cu scopul de a-i da omului iluzia unei securități absolute. „Omul își găsește, grație ființei sale divine, siguranța absolută a existenții sale istorice în procesul necesar și dialectic care constitue ființa lumii."[3]

---

[1] Capitol dintr'o lucrare care va apare sub titlul: Problema existenții omenești în filosofia contimporană.

[2] Joh. Pfeiffer, Existenzphilosophie, Leipzig 1933, p. 16.

[3] Heyse, Idee und Existenz, p. 241.

In realitate, aşadar, atât filosofia vieţii cât şi aceea a idealismului german nesocotesc realitatea existenţii omeneşti, trădând existenţa factică a insului în timpul mărginit pentru un pretins plan supratemporal şi un nemărginit abstract, care în filosofia vieţii se numea „Viaţă" iar în filosofia idealistă „Idee". In amândouă cazurile existenţa omului e degradată la o simplă scenă a unei nemărginite vieţi a Naturii sau a Ideii.

Ca şi naturalismul tot asemenea şi idealismul îi răpeşte libertăţii insului seriozitatea ei ultimă. Pentru idealism înfricoşata căutare în întunericul timpului, nesiguranţa vieţii, alegerea destinului vieţii omeneşti nu sunt decât aspecte neînsemnate şi superficiale ale devenirii spirituale. Căci idealismul vede pe om prins în tensiunea dintre o realitate lipsită de orice sens şi o supra-realitate, între „So-Sein" şi „Ideal" între „existenţă" şi „Idee". Menirea vieţii omeneşti este ca omul să treacă din sfera lui „a fi aşa" în aceea a lui „trebue să fie". Şi această trecere se face prin cultivarea raţională. Lipsit de lumina raţiunii omul rămâne prins în facticitatea brutală a lui „So-Sein", iar prin cultivarea spiritului omul se apropie de idealitatea existenţei raţionale pure, aşa că în această tensiune nu mai rămâne nici un loc pentru o „vină" şi un „păcat" ca semne ale răspunderii care apasă pe umerii omului. Privită din punctul de vedere al mişcării dialectice a spiritului, existenţa omenească este străină de orice vină şi de orice păcat, fiindcă această existenţă, ca un mădular al existenţii veşnice prezente a Spiritului absolut, este justificată şi total transfigurată.

Dar filosofia idealistă nu neglijează numai conştiinţa vinei şi a păcatului ci şi importanţa morţii. Pentrucă în faţa devenirii dialectice a Spiritului absolut moartea devine un simplu sfârşit al existenţei proprii a omului şi o poartă prin care aceasta se contopeşte cu nesfârşita viaţă a Cosmosului sau a „Ideii". Ca o graniţă moartea nu loveşte decât individualitatea şi persoana mea empirică, dar nu substanţa mea supraindividuală, căci angrenat în existenţa supratemporală a Ideii absolute omul este total mântuit de moarte.

Nu este greu să se vadă că aici este vorba de o construcţie antropologică străină de realitatea existenţii omeneşti şi că de aceea reacţiunea realistă împotriva filosofiei idealiste a fost necesară. Din acest motiv noi nu negăm dreptul la existenţă unei filosofii care vrea să cunoască sensul existenţii omeneşti. Dar avem dreptul să cercetăm dacă rezultatele la care ajunge această filosofie însemnează un progres faţă de antropologia naturalistă şi cea idealistă. Intenţia heideggeriană

este justificată, dar trebuie să vedem, dacă chipul în care Heidegger a căutat să realizeze această intenţie duce la rezultate fericite. Fiindcă descripţia filosofică care să aibă pretenţia că sileşte exisenţa să-şi trădeze fiinţa ei intimă este o iluzie. O asemenea metodă poate, desigur, ca să ne reveleze profunzimea nespus de adâncă a realităţii existenţei omeneşti. Dar descripţia fenomenologică, în care Heidegger crede aşa de mult, nu reprezintă o „intrare" mai ingenioasă şi mai miraculoasă în tainiţele realităţii existenţei omeneşti, din motivul că aceasta ar însemna că e posibilă o înţelegere absolută a acesteia, ceea ce ar fi egal cu o usurpare a intuiţiei divine.

Aceasta pare să fie şi justificarea învinuirei pe care Grisebach i-o aduce lui Heidegger, că analiza existenţială a acestuia este o depăşire necritică a graniţelor gândirii filosofice şi o încercare zadarnică de a birui experienţa cu ajutorul epistemologiei. E adevărat, zice acelaş Grisebach, că Heidegger a depăşit substanţa sufletească animistă, aşa cum aceasta era concepută de Descartes, sau Kant, dar şi concepţia existenţială mai păstrează un rest din acel vestit mit al Eului. Fiindcă şi la Heidegger cunoaşterea depăşeşte modesta funcţiune pe care aceasta o are de a deosebi şi descoperi ceea ce este general-valabil la temeiul fenomenelor cu scopul de a sluji vieţii omeneşti. Heidegger năzueşte însă spre sensul pe care-l cuprinde cuvântul „existenţă". El întreabă despre „Seinsverständnis" şi caută să descopere un „mod corect de a intra la acest existent". Heidegger vrea să „înţeleagă" să „descopere" şi să „interpreteze" existenţa omenească.

Din consideraţiile de mai sus am constatat că fenomenul existenţă are, cel puţin în ceea ce priveşte omul, două feţe: odată fiind „existenţă ca a-fi-în-lume" iar altă dată „existenţă ca a-fi-la-sine-însuşi". Orice accentuare, însă, a uneia dintre aceste feţe înseamnează o falsificare a fenomenului numit existenţă. Şi acest lucru se întâmplă în analizele heideggeriene, care nu accentuiază decât polaritatea existenţei cu lumea ca un dat. Aceste analize nu depăşeşc conştiinţa concretă sau întâlnirea concretă cu lumea şi de aceea Heidegger nu vede în această întâlnire decât o singură faţă, ceea ce face ca el să nu conceapă existenţa omenească decât ca „a-fi-în-lume" iar lumea numai ca „um zu". Heidegger nu mai descopere nimic altceva în conştiinţa concretă şi de aceea sub aspect ontologic existenţa omenească nu este decât „a-fi-în-lume".[1]

[1] Vezi A. Delp, S. J. Tragische Existenz, p. 92. Deosebirea între Heidegger şi Jaspers — alt filosof existenţialist — este aceea că acesta din urmă accentuiază că mărginirea omului se revelează în faptul că omul îndrăzneşte saltul prin care se de-

Meteahna mare a hermeneuticei heideggeriene este însă aceea că ea nu ne poate oferi nici o perspectivă etică. Heidegger încearcă într'adevăr o interpretare a conştiinţei în care glasul acesteia să devină „un fenomen originar al existenţei",[1] fără ca însă cineva să-şi mai ia refugiul la „nichtdaseinssmäsiger Mächte", aşadar la „descripţii psihologice" sau biologice.[2] Şi această concepţie o împărtăşim şi noi, fiindcă conştiinţa nu e o apariţie biologică şi nici un fenomen pur psihologic, ci ea se află într'o dimensiune care este opusă aceleia a obiectelor. Cu toate acestea nu putem accepta interpretarea heideggeriană, din motivul că cu această analiză noi nu ne aflăm în domeniul eticului.[3]

Heidegger vorbeşte despre faptul că existenţa fuge din faţa a ceea ce el numeşte „Geworfenheit", din faţa neliniştitoarei izolări aruncate în lume, pentru a se uşura de tragicul acesteia într'o pretinsă libertate a anonimului. Este „fuga din faţa neliniştei", care în fond determină izolarea acelui „a-fi-în-lume".[4] Pierdut în sfera anonimului omul nu mai aude propriul său Eu.[5] Şi, din această „pierdere în anonim", existenţa se poate salva numai prin sine însuşi, aşadar printr'o chemare a sa proprie. „Das Angerufene" este existenţa însaşi; ea este ceea ce rezultă din această chemare de adâncuri; existenţa este chemată de o voce lăuntrică „spre posibilitatea sa proprie". In această chemare apare un dublu „Nicht-Charakter" al existenţei. Aceasta este mai întâi ceva „aruncat". Şi acest lucru înseamnează că ea nu este adusă în a sa fiinţare prin ea însaşi şi că, deci, ea nu poate dispune absolut de temeiul său propriu. Din acest motiv, în aruncarea existenţii se cuprinde un Nu. A putea fi (Seinkönnen) înseamnează o posibilitate sau alta. Existenţa renunţă mereu, într'un proect existenţial, la cealaltă posibilitate. Libertatea constă, deci, în alegerea uneia, în a nu putea alege, a nu fi ales altă posibilitate. Acesta este al doilea Nu, care are caracterul de constitutiv al existenţii.

---

păşeşte pe sine, înspre un altul, care-l ţărcueşte şi-l face să se simtă un „Eu". Eu, sine nu poate exista decât într'o „comunicare" cu un altul, acest altul putând să fie un om sau Dumnezeu, altă existenţă sau Transcendenţa, ce se află deasupra oricărei existenţe omeneşti. A exista înseamnează pentru Jaspers: o punere liberă într'un raport cu un altul care se află dincolo de graniţele proprii. Vezi Philosophie, I, p. 5; II, p. 202; III, p. 5.

[1] Heidegger, Sein und Zeit, p. 268.

[2] Idem, p. 269.

[3] Karl Heim, Glaube und Denken, p. 352.

[4] Heidegger, op. cit. p. 276.

[5] Idem, p. 270.

Impotriva acestei descrieri a structurii existenţei nu putem nimic obiecta. Dar prin această descriere Heidegger n'a pătruns la temeiul adevărat al conştiinţei în care îşi are obârşia obiectul. Problematicul eticului nu se revelează decât în clipa în care se pune întrebarea: este existenţa mea autentică o afirmare arbitrară, sau ea poartă în sine o necesitate mai înaltă? Este acel „Aici" (das Da) în care eu sunt aruncat, un „Aici" indiferent? Mă aflu eu în existenţa mea autentică într'o desnădejde latentă, sau sunt total mântuit de orice desnădejde? Fiindcă, dacă acest „Aici", în care eu sunt aruncat, este o punere sau o aruncare arbitrară, chemarea care mă readuce de sub domnia anonimului nu poate avea caracterul unei îndatoriri etice. Vocea care mă chiamă din acea pierzanie nu face decât să-mi arunce în lumina conştiinţei tragicul non-sens al existenţei mele. Dacă drumul spre acel „Man" rămâne deschis, eu nu văd, de ce n'aşi întrebuinţa acest drum ca să scap de desnădejde şi să adorm vocea care mă chiamă să revin la mine? Frica, despre care Heidegger spune că aruncă existenţa mea în faţa Neantului, nu poate fi „frica conştiinţii",[1] ci ea este frica unui Eu cuprins de neliniştea izolării sale în faţa aceluiaş Neant al lumii şi care, părăsit într'o absolută singurătate, nu se mai bizuie decât pe sine însuşi. Dacă existenţa nu este reală decât ca „In der-Welt-sein", atunci singurul sens al acestei existenţe, ca „Sein-bei-der-Welt", nu este altul decât totala părăsire a acesteia în lume, iar acea „vorlaufende Entschlossenheit" nu poate fi o hotărîre etică, ci numai o îndrăsneală născută din desnădejdea cea mai nemărginită. Şi apoi dacă a fi aruncat în al meu „Aici" este ceva arbitrar, prin care eu mă pot pune în orice situaţie doresc, atunci eu pot să nu simt această aruncare ca o vină a mea, ci ca o nenorocire ce a venit peste mine cu acest arbitrar „a fi aruncat" şi că deci eu nu pot fi atotputernic, fiindcă eu nu pot alege decât o singură posibilitate din mai multe posibilităţi: acestea din urmă rămânând excluse dela o realizare.

Din acest motiv putem afirma cu certitudine, că eu nu pot depăşi desnădăjduita insecuritate şi neliniştita singurătate în care ajunge existenţa mea îndată ce eu revin la mine. Fiindcă eu nu mă pot hotărî numai din mine să vreau să am o conştiinţă. Eu nu mă pot decreta vinovat printr'o chemare proprie. A fi vinovat îşi are obârşia

---

[1] Heidegger, op. cit. p. 296.

— cum observă şi K. Heim [1] — într'un raport al omului cu un veşnic „Tu" şi cu pretenţiile pe care Acesta le are asupra noastră.[2] Filosofii idealişti au presimţit acest lucru şi de aceea ei spun că viaţa omenească n'are un sens şi o valoare decât în măsura în care aceasta se află într'un raport cu Absolutul. Singura eroare pe care o făptuiau aceştia era aceea că ei gândiau acest raport într'un chip panteist, iar Absolutul ca fiind o entitate impersonală şi abstractă. Filosofia hegeliană, bunăoară, rămâne sau cade cu misterul unităţii dintre spiritul mărginit şi Spiritul absolut. Pentru Heidegger, însă, omul se găseşte într'o totală părăsire în mărginirea acestei lumi şi de aceea ei caută să explice chemările conştiinţei din neliniştea şi frica pe care o naşte această părăsire.

De fapt structura ontologică a vinei este de aşa natură că ea nu se poate naşte decât în faţa altei dimensiuni decât Neantul. Conştiinţa vinei nu se poate naşte decât în întâlnirea omului cu Dumnezeu. Obârşia conştiinţei vinovate nu se află într'un monolog, ci într'un dialog, pe care omul îl duce cu Dumnezeu. Conceptul „grijei" nu-i permite lui Heidegger un asemenea dialog. „Grija" însemnă la Heidegger „Lastcharakter des Daseins", aşadar tragica resemnare sub legea exilului şi a totalei pierzanii în Neant. Şi de aceea această lume tragică a grijei este o lume a singurătăţii. Sau poate singura comunitate a existenţii este acel „Man" pe care-l osândeşte Heidegger? Un alt tovarăş al existenţei în această lume a grijei nu există. „A-fi-în-lume" este structura fundamentală a existenţei

---

[1] Vezi K. Heim, Glaube und Denken, p. 352.

[2] Şi la Jaspers „Existieren", a fi om, nu însemnează a avea ceva, a fi sigur de ceva, ci a fi mereu pe drum, a căuta mereu. Pentru păstrarea acestei existenţe proprii numai omului, a acestei veşnici căutări, care constitue autenticitatea existenţei omeneşti, Jaspers nu poate admite o înţelegere reală a lui Dumnezeu prin om, şi aceasta cel puţin atâta timp cât omul vrea să aibă o atitudine filosofică. Omul se deosebeşte radical de Dumnezeu, prin aceea că omul este o existenţă, aşadar căutare. Dumnezeu n'are apoi nici o graniţă, pe care El ar trebui s'o depăşească, pentru a putea să fie El însuşi. Deasemenea Dumnezeu nu este nici rău, aşa cum este omul, care, încrezut în Eul său, nu mai năzueşte să depăşească graniţa sa şi să se rapoarte la un altul, negând prin aceasta comunicarea dintre „Eu" şi „Tu" şi raportul cu Divinitatea şi prin aceasta el nu mai poate să devină un Eu propriu.

Jaspers admite apoi şi o revelaţie şi o credinţă filosofică proprie omului. Dar aceasta revelaţie este o descoperire a Divinităţii ce grăeşte prin mit şi simbol. Mitul şi simbolul sunt „Chiffreschrift der Transzendenz". Omul întâlneşte această Divinitate numai în îndrăzneală şi într'o credinţă ce n'ajunge niciodată la siguranţă absolută. Idem, I, p 33; III, p. 129, 141, 152.

şi sub acest principiu suprem este aşezat şi a-fi-cu-altul. Heidegger n'a aruncat însă niciodată întrebarea, dacă nu cumva tocmai raportul cu un „Tu" să însemneze un existenţial independent al existenţei omeneşti".[1] Şi Heidegger nici nu putea face acest lucru, fiindcă pentru el nu există un asemenea „Tu", ci numai acel anonim „Man" care-i răpeşte omului tocmai autenticitatea existenţei.[2]

Noi credem, însă, că adevărata revenire la sine a omului nu e posibilă decât în clipa în care omul descopere acel „Tu" absolut, pentru că numai în faţa acestuia el ştie cu certitudine că Eul care se află în lume nu poate fi al lui însuşi. Acesta era numai o fugă din faţa posibilităţii lui proprii şi din faţa realităţii lui cele mai adevărate. Căci omul nu-şi poate trăi realitatea lui existenţială decât pe temeiul pe care el îl descopere în această ultimă dimensiune. Abia în această clipă el observă că fiinţa lui ori e desnădejde latentă, ori ea este vinovată în faţa lui Dumnezeu, care vrea să mă scape din această desnădejde în care eu, într'o luptă demonică, vreau să persist. De aceea e clar că abia în faţa lui Dumnezeu omul îşi descopere fiinţa lui proprie. Eu mă recunosc numai întrucât sunt recunoscut de Dumnezeu. Fiindcă abia atunci când Dumnezeu e subiect iar eu devin obiectul său îmi regăsesc existenţa mea proprie.

Heidegger înţelege unitatea existenţei omeneşti ca „existenţă în lume" ca „grije" şi ca „existenţă spre moarte". Insă lui nu-i reuşeşte să arate precis în ce constă această unitate a omului şi care sunt temeiurile ei. Căci şi omul simplu soluţionează această problemă prin cuvintele: Eu însumi. Dar care este sensul adânc al acestor cuvinte misterioase? Heidegger nu răspunde la această întrebare centrală, ci se mărgineşte să afirme că existenţa omenească este „a-fi-în-lume". Unitatea omului este însă unitatea existenţei lui personale. Iar existenţa personală a omului nu poate fi înţeleasă decât în legătură cu actul divin al creaţiei omului.

E adevărat că şi Heidegger vorbeşte despre o determinare personală a existenţei omeneşti, fiindcă acest lucru ar voi să-l arate acel „Mitdasein". Acest existenţial este însă cuprins a priori în acel „In-der-Welt-sein" şi o creatură mărginită nu poate condiţiona originar o

[1] Cullberg, Das Du und die Wirklichkeit, Uppsala 1937 p. 119, cit. la Delp, op. cit. p. 95. Un elev al lui Heidegger, anume Löwith, a dus analiza existenţială mai departe şi a ajuns la concluzia că a exista însemnează originar „Mit-sein" sau „Vor-einem-Du-stehen". La aceieaşi concluzie ajunge şi Gogarten în a sa „Politische Ethik".

[2] Prin „Man" Heidegger înţelege puterile anonime ale mediului social, aşadar ale comunităţii.

altă creatură. Acest lucru nu-l poate face decât un creator absolut. Căci prin aceea că omul poate să zică „Eu" el se aseamănă cu Dumnezeu. Dar în clipa când el vrea să zică „Eu însumi", el trebue să se raporte la Dumnezeu, ca la obârşia existenţei Eului său şi prin aceasta omul se deosebeşte de Dumnezeu.

Omul este o persoană, o „Sine", o sinteză între trup şi suflet purtată de spirit. Şi a fi persoană înseamnează „Bewusstsein-haben", aşadar a reflecta conştient asupra sa însăşi. A fi persoană constă într'un raport, care se raportă pe sine la sine insuşi, cum se exprima Kierkegaard.[1]

Acest lucru înseamnează că nu raportul în sine constitue persoana, ci abia realizarea, actualizarea acestui proces. Dar un raport care se rapoartă la sine însuşi, aşadar o Sine, trebui să fie dat ori prin sine însuşi, ori prin altul. Şi dacă raportul, care se raportă pe sine la sine însuşi, este dat prin un altul, atunci acesta se află, ca raportul cu sine însuşi şi într'un raport cu un al treilea care a dat întregul raport. Un asemenea raport dat şi dedus este Sinea omului: „un raport care se raportă pe sine la sine însuşi şi în această raportare la sine însuşi pe sine, se raportă la un altul".[2]

Cea dintâi posibilitate, aşa dar posibilitatea ca omul să se fi dat el însuşi pe sine, este o simplă iluzie, fiindcă o aseitate absolută nu posedă decât Dumnezeu. De aceea nu rămâne decât posibilitatea a doua, ca omul să fie dat sau creat de Dumnezeu. De aici concluzia sigură că omul se află într'un raport existenţial cu Dumnezeu, ceea ce înseamnează că persoana omului nu constă numai în conştiinţă, ci şi în raportul existenţial cu Dumnezeu. Ceea ce constituie fiinţa persoanei omeneşti nu este, aşadar, numai ştiinţa despre sine, ci şi ştiinţa despre raportul cu Absolutul sau cu Dumnezeu.

Raportul acesta, care durează dela crearea omului, se află aşezat în cugetul acestuia. Fiindcă faptul că omul are un cuget, înseamnează tocmai că omul se află într'un raport cu Dumnezeu. Omul a rămas, din clipa în care a părăsit mâna Creatorului său, legat de Acesta prin cugetul său. „In cuget şi-a aruncat Dumnezeu privirea la mine şi prin aceasta mi-e imposibil să uit că acest ochiu mă vede. Faptul că Dumnezeu privea la mine a făcut ca şi eu să mă uit la El", zice

---

[1] Kierkegaard zice: „Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält... (das Selbst) nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält", Krankhei zum Tode, Bd. VIII, p. 10.

[2] Kierkegaard, idem. p. 10.

Kierkegaard. Omul poate să nege exterior legătura lui cu Dumnezeu, dar ochiul lui Dumnezeu din cugetul omului rămâne mereu acolo. Şi, dacă Dumnezeu agrăeşte pe om în cugetul acestuia, atunci omul îi este dator cu un răspuns, aşadar răspundere lui Dumnezeu. Dacă omul ar fi din punct de vedere ontic autonom, atunci el nu ar fi îndatorat decât sieşi, aşa dar el şi-ar fi sieşi măsura cea mai supremă. Dar fiindcă omul este creat de Dumnezeu şi deci în raport cu acesta prin cugetul său, el „este" mereu în faţa lui Dumnezeu. Prin acest „a fi în faţa lui Dumnezeu" existenţa şi viaţa omenească primesc o seriozitate nespus de mare. „Seriozitatea adevărată nu se află decât în ideia că Dumnezeu priveşte la om", zice acelaş Kierkegaard.

Şi, ca să ne întoarcem la problema noastră, credem că acum nu e greu să observăm că Heidegger nu descrie „Sinea" (das Selbst) omului decât dintr'o lature formală exprimată în acel „Selbst-sein-können". Pentru că prin acea autenticitate a existenţei Heidegger nu înţelege decât faptul că, ascultând de chemarea conştiinţei, omul revine la sine sau la acel raport care se raportă pe sine la sine însuşi. Atât şi nimic mai mult. Din acest motiv o asemenea existenţă nu poate sfârşi decât acceptând desnădejdea ca singura salvare posibilă într'o lume a unei veşnice insecurităţi.

Că la Heidegger nu este vorba decât despre o simplă construcţie speculativă nu mai încape nici o îndoială. Faptul că omul este aruncat în lume, este, desigur, adevărat. Dar de cine e aruncat şi care este sensul acestei aruncări? Nu cumva această aruncare este o urmare a vinei pe care o poartă omul însuşi? Căderea omului înăuntrul acestui veac, care se numeşte lume, nu e produsul unei luciferice vini pe care a făptuit-o omul în paradisul originar în care-l aşezase Creatorul său şi în care el vieţuia în adevăr şi fericire? Pentru Heidegger se pare că asemenea întrebări nu au nici un sens. Filosofii idealişti, însă, au aruncat această întrebare, la care au căutat să şi răspundă în sensul acelei metafizici panenteiste şi moniste, pe care noi am expus-o mai la începutul acestei lucrări. Aruncarea omului în lume este socotită de aceştia drept o înstrăinare proprie a Spiritului absolut, pentru a sluji ca drum al devenirii spre sine însuşi a acestui Absolut. Drumul spre sine însuşi pe care îl parcurge Spiritul divin, prin lume şi prin spiritul mărginit al omului, este motivul tematic al filosofiei hegeliene. Lumea şi spiritul mărginit, aşadar lumea şi omul, sunt exterioare şi totodată interioare Spiritului absolut. „Sie sind die Andersheit in die er sich entlösst und aus der er sich wieder herstellt".[1]

[1] S. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Tübingen, 1929, p. 57. Vezi şi R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Bde Tübingen 1921 şi 1924.

Gândirea și conștiința omului sunt expresii ale înstrăinării Absolutului; o înstrăinare care trebue depășită însă. Aceasta este ideia de temeiu a filosofiei idealiste. Spiritul absolut și spiritul mărginit sunt dependente, în sensul că Spiritul absolut nu poate fi concret decât prin faptul că se înstrăinează, se aruncă pe sine în lumea mărginită, devenind spirit mărginit și că el nu poate fi Spirit divin desăvârșit decât dacă el depășește această exteriorizare în mărginire prin cultivare. In această dialectică e cuprins mitul sau misterul unității și al antinomiei dintre Spiritul divin și cel mărginit; o unitate și o antinomie care exclude existența iraționalității realității și a răului în lume. Căci o acceptare serioasă a răului ar constitui o adâncă contrazicere între Eu și ideea acestuia și acest lucru ar strica armonia sistemului rațiunii și ar contrazice sentimentul securității nemărginite cu care filosofia idealistă a împodobit acest Eu.

In clipa în care noi acceptăm răul, autonomia, care este o idee fundamentală a imanentismului idealist, nu mai este posibilă. Acesta și este motivul care a determinat pe filosofii idealiști post-kantieni să nu accepte „răul radical" despre care vorbea Kant. Un asemenea „rău" nu era în concordanță cu ideea totalității și din acest motiv filosofii idealiști au născocit o depășire a „întâmplătorului", care din nenorocire nu se făcea decât prin gândire și în gândire. Și acest lucru a făcut ca acea „Selbstgestaltung" și „ästhetische Harmonisierung des Lebens", despre care vorbesc filosofii și pedagogii idealiști, să nu însemneze altceva decât o fugă din fața realității vieții și o meșteșugită ocolire a tragicului acestei realități. Postulatul contrazicerilor — care nu se întâmplă decât în dimensiunea logicului și a raționalului — este numai o mascare a ignorării problematicului și a tragicului care apasă asupra existenței omenești, așa dar ignorarea urmărilor pe care le-a produs păcatul în ființa omenească și în lume.

Dar ceea ce este interesant aici, este faptul că deși filosofii idealiști nu recunosc un păcat originar în sens creștin, totuși concepția despre „înstrăinarea" în lume a spritului absolut poate fi înțeleasă ca atare. „Logica" lui Hegel și începe cu un asemenea „Sünderfall". Deosebirea esențială este însă că filosofii idealiști așează în locul creațiunei în sens biblic „înstrăinarea" Spiritului, care devine lume, așa dar ceea ce Dumnezeu numise bun devine rău, iar în locul căderii omului dela Dumnezeu se așează căderea lui Dumnezeu dela sine însuși. Din sfera axiologică, „căderea" este împinsă în sfera ontologică, lumea și omul devenind un fel de păcat al lui Dumnezeu, fiindcă Acesta trebue

să se transforme în contrarul său, pentru a putea apoi să revină într'adevăr la sine însuşi. Atâta timp cât luminii i se opune întunericul, existenţei neantul, binelui răul, adevărului eroarea, ca al lor „altul", Dumnezeu nu poate fi ceea ce este şi ceea ce trebuie să devină.

Cert este însă că omul e aruncat în lume de un altul faţă de care această aruncare este vină. Dar acest fapt nu înseamnează că lumea este locul unei veşnice osânde şi părăsiri, ci ea devine numai sfera în care omul trebuie să-şi recâştige starea anterioară căderii lui în lume. Acest lucru ne dă certitudinea că adeveritatea existenţei omeneşti constă într'o absolută dependenţă de un adevăr absolut. A exista în adevăr înseamnează că omul se află într'un raport cu Dumnezeu şi că omul exprimă acest raport cu Dumnezeu în raportul său cu lumea. Fiindcă a trăi, a exista, înseamnează, este adevărat, a te hotărî. Dar adevărul acestei existenţe nu depinde numai de „cine" hotărăşte, cât mai ales de faptul „pentru cine" ne hotărîm. Ne hotărîm pentru adevărul absolut sau împotriva acestuia? Dacă ne hotărîm împotriva adevărului înseamnează că stăruim în vină şi în desnădejde, iar dacă ne hotărîm pentru adevăr ne salvăm din această desnădejde şi învingem lumea; acea lume în care noi suntem cuprinşi de frică şi de spaimă. Din acest motiv „existenţa" şi „existenţial" sunt două concepte care îşi au obârşia în sfera credinţei şi au un alt sens decât acela pe care vrea să-l dea Heidegger atunci când zice că „Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört... dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat", sau că „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält nennen wir Existenz". In sensul de mai sus „existenţa" nu poate însemna decât conştiinţa „de-a fi un Eu în faţa lui Dumnezeu", cum se exprimă Kierkegaard.

Din acest motiv este clar că frica şi panica care cuprind fiinţa omului nu sunt existenţiale, aşa dar determinări constitutive ale existenţei omeneşti, ci numai urmări ale vieţii în afara raportului cu Dumnezeu. „Aşa cum pescarul, după ce a fixat plasa, face sgomot în apă, pentru ca peştii să fugă într'acolo şi să se prindă cât mai mulţi în plasă — aşa alungă şi Dumnezeu, care vrea să fie iubit, cu ajutorul nelinişte[i], pe oameni".[1] Şi de aceea fiinţa noastră este bântuită de furtunile neliniştei, şi ale spaimei numai până în clipa în care noi îl descoperim pe Dumnezeu şi ne convingem că existenţa noastră este creată în spre Acesta. Eroismului care acceptă deschis Neantul şi

[1] Kierkegaard, Tagebücher, II, Haeker, p. 379.

absoluta desnădejde noi îi vom opune de aceea un eroism născut din certitudinea că lumea nu ne poate ţinea veşnic prizonierii ei, fiindcă noi nu suntem numai lume ci şi supra-lume.

Spaima şi frica despre care vorbesc analizele heideggeriene nu sunt ceva ce ar aparţine fiinţial existenţei omeneşti, din motivul că acestea nu pot fi lămurite decât în legătură cu o altă sferă, care nu mai este din această lume a mărginirii. Frica nu-şi are obârşia în natura omului şi nici în destinul empiric al acestuia, ci ea poate fi înţeleasă numai din participarea omului la lucrul mântuirii sale. Numai aşa se poate explica de ce omul care se dărueşte lumii nu simte nici tragicul şi nici chinul acestei frici, ci acesta se găseşte într'o continuă mulţumire şi împăcare cu sine însuşi.

Pentru Heidegger frica este dată odată cu viaţa, odată cu naşterea omului. Fiindcă noi suntem în lume ne este frică. Acea „Weltangst" nu este deci pentru Heidegger decât ştiinţa reală despre acest „a fi în lume". Frica rămâne însă de cele mai multe ori ascunsă, fiindcă omul o împinge în subconştientul său. Noi trebue să ne îngrijim pentru noi şi semenii noştri. Iubirea noastră devine tot mai cuprinzătoare şi tot mai îndrăzneaţă creşte în noi puterea de plăsmuire. Şi prin aceasta viaţa omului devine tot mai frumoasă, tot mai bogată şi tot mai sigură. Dar deodată o frică nemăsurată îi cuprinde adâncurile fiinţei în clipa în care omul priveşte în faţă Neantul ce ameninţă să-l înghită. Uneori, pe porţiuni de drum respectabile poate ni se pare că frica aceasta în faţa morţii şi a Neantului a dispărut cu totul. Apoi ea apare iarăşi cu mai multă putere, umbrind şi arzând totul în calea ei, aşa că în spaţiul fiinţii omului nu mai rămâne decât frica. Iar acest fapt îl face pe om să revină la sine, să devină o existenţă autentică. Fiindcă, pentru Heidegger, existenţa adevărată este „ins Bodenlose gehängt", cum ar zice Rilke. Căci, prin conştiinţa despre nimicnicia întregei lui vieţi, omul e silit mereu pe drumul existenţei, mereu i se aduce aminte de despărţirea cea mare şi că în mijlocul vieţii el poartă moartea în sine. Gol şi total neputincios, singur şi desnădăjduit în faţa faptului tragic de brutal al morţii, distrus aproape de frică, omului nu-i mai rămâne decât o slabă gângăveală ca un semn vădit al totalei lui nimicnicii. In perspectiva Neantului şi a morţii omul trăeşte, tragic de tot, contrazicerea dintre existenţă şi Neant.

Frica devine de aceea pentru Heidegger revelaţia universalităţii celei mai mari; aceea a lumii, a individualităţii celei mai personale;

a „Sinei" proprii, și a posibilității celei mai profunde: a morții. Și ca atare frica însemnează trecerea dela neautenticitate la autenticitate.

Tragicul filosofiei heideggeriene este aici nespus de evident. Fiindcă această filosofie a purces dela năzuința de a descoperi „sensul existenței" și de a hotărî asupra destinului existenței, și ea a ajuns, la sfârșitul ostenelilor sale, la afirmația că a fi însemnează *„Existenz aus dem Nichts"*.

Heidegger se sprijină în analizele sale din „Sein und Zeit" pe Kierkegaard. Dar, după cum am mai arătat acest lucru, între acești gânditori este o deosebire ființială. Ceea ce îl chinuia pe merele singuratec al Nordului era întrebarea: Cum poate deveni omul iarăși creștin, ceea ce însemnează *om adevărat*? Kierkegaard se ridică împotriva Logosului filosofiei hegeliene a istoriei, pentru a apăra pe omul care trebue să stea în fața lui Dumnezeu într'o veșnică răspundere și în fața căruia întreaga istorie se poate nărui, fără ca prin aceasta substanța omului să poată fi nimicită. Hegel identifică devenirea istorică cu viața lui Dumnezeu, — o devenire în care omul, silit de o necesitate dialectică, dispare complect. Kierkegaard osândește această idolatrizare a devenirii istorice, pentru a accentua importanța existenței concrete a insului și absoluta răspundere a acestuia în fața lui Dumnezeu. Contrar filosofiei idealiste, care preamărea speculația rațională, Kierkegaard crede că singura și cea mai importantă menire a omului este aceea de a „exista" în fața lui Dumnezeu. Kierkegaard neagă din acest motiv că ar exista un adevăr articulat într'un sistem abstract, care poate fi știut pe dinafară, ci el pretinde ca aceea ce cineva a cunoscut să și trăiască în viața sa sau, cum zice Kierkegaard, „darin zu existieren", „existierend auszüdrücken", fiindcă adevărul este o putere ce domnește asupra vieții. De aceea credința creștină nu este o teorie abstractă, care poate fi înțeleasă intelectual, ci omul trebue să existe în credință și să realizeze existând adevărul creștin.[1]

[1] Kierkegaard accentuiază mereu insul în ceea ce are acesta mai individual și mai personal. Ostilitatea filosofului danez se îndreaptă împotriva sistemului hegelian pentru salvarea insului din coborîrea acestuia la rolul de simplu moment în procesul supra-personal și divin al lumii. Pentru Kierkegaard însă omul nu este decât „clipă", cu o situație omenească în care omul întâlnește pe Dumnezeu în timp și față de care omul se află mereu în răspundere ca o sine proprie. Acest personalism kierkegaardian este inspirat din revelația creștină și nu din ideea evoluției divine în procesul lumii. Hegel cu impersonalismul său nu putea accepta întâlnirea personală dintre Dumnezeu și om într'o clipă unică, în care Dumnezeu agrăește pe om, iar omul îi răs-

Natural, şi intenţia lui Kierkegaard era tot aceea de a aduce pe om „în interioritate la sine însuşi", dar el avea ferma convingere că acest lucru nu e posibil decât dacă omul se află în faţa lui Dumnezeu. Deşi pentru a face acest lucru Kierkegaard nu începe acea readucere la sine din domeniul religiei sau al creştinismului, ci dela existarea naturală a omului, pentru ca apoi s'o conducă pe aceasta la modul de a fi creştin, care e singurul chip de „a fi" om adevărat. „Omul a uitat ce însemnează a exista religios şi de aceea, acesta a uitat şi ce însemnează a exista omeneşte".[1] Din acest motiv Kierkegaard s'a văzut nevoit să descrie toate „stadiile pe drumul vieţii", cu intenţia vădită de a arăta că singurul stadiu în care omul se realizează pe sine însuşi este stadiul religios creştin. Şi acest punct de vedere formează temeiul pe care se sprijină marele Danez în lupta pe care el o duce nu numai împotriva lui Hegel ci a întregei filosofii apusene, care îşi are obârşia în filosofia carteziană a conştiinţei.

Din acest punct de vedere existenţialismul lui Kierkegaard e total deosebit de cel heideggerian. Existenţa omenească trebue să aibă un conţinut etic religios-creştin. Şi de aceea accentuarea existenţei faţă de „gândirea obiectivă" are la Kierkegaard alt sens decât în filosofia modernă, în care omul iraţional, instinctual şi emoţional este opus omului raţional. Pentru Kierkegaard „der existierende Mensch" este — după cum spuneam şi mai sus — omul ce se găseşte în raporturi fundamentale cu Dumnezeu şi care exprimă aceste raporturi cu Dumnezeu în raporturile lui cu lumea. Cu o claritate nespus de mare Kierkegaard arată că existenţa despre care vorbeşte el este existenţa încărcată cu o răspundere absolută în faţa lui Dumnezeu. Faptul existării insului are o menire etică-religioasă ce-şi are obârşia în revelaţia Absolutului înlăuntrul mărginirii. Este vorba de o menire ce se realizează sub judecata lui Dumnezeu şi nu a raţiunii omeneşti, cum pretindea filosofia idealistă.

---

punde lui Dumnezeu. La Hegel omul nu se găseşte în această situaţie hotărîtoare pentru destinul existenţial personal al omului în faţa lui Dumnezeu. Kierkegaard ştia că abia în credinţa într'un Dumnezeu personal şi revelat — şi nu într'un Allgott panlogist sau „Ideal" într'un „Infinit" sau „Absolut", concepute de speculaţia gândirii şi cu care nu este posibilă o întâlnire dela persoană la persoană — omul poate fi un ins şi ca atare o sine. In creştinism omul nu mai poate fugi într'o pseudo-religiositate panlogistă şi într'un sistem abstract al tuturor certitudinilor, ci omul trebue să existe în faţa lui Dumnezeu sau cu alte cuvinte să mărturisească prin existenţa sa, prin viaţa sa, raportul său cu Adevărul revelat.

[1] Kierkegaard, Gesamm. Werke, Bd. X. p. 3.

Filosofia heideggeriană poate fi privită şi ea desigur ca un protest împotriva superficializării existenţei concrete a insului într'o concepţie despre lume şi viaţă, care titanizează istoria şi spiritul omenesc. Pentru Heidegger, însă, timpul şi istoria sunt expresiile cele mai fidele ale mărginirii şi ale Neantului. Iar omul este radical angrenat în timp şi istorie. De aceea timpul şi devine pentru Heidegger un principiu de interpretare şi singurul orizont al înţelegerii existenţei omeneşti: Omul e înţeles de Heidegger din structurile formale ale formelor de temporalizare ale timpului.[1] Temporalitatea existenţei este cel din urmă existenţial, cea din urmă determinare existenţială a fiinţei omeneşti. Omul kierkegaardian, care trăia în frică şi cutremur pentru justificarea sufletului în faţa lui Dumnezeu, devine la Heidegger o fiinţă total căzută sub puterea istoricului, a timpului şi a mărginirii. Mărginirea este identică cu vina iar fiinţa omenească identică cu mărginirea. Omul devine astfel „o existenţă înspre moarte", aşadar o fiinţă al cărui sens nu depăşeşte marginile istoriei şi ale timpului.[2] Timpul este deci un ce metafizic şi mistic aproape, care, ca orizont al existentului, temporalizează acest existent, aşa că alăturea de existenţa omului se pare că e vorba de o existenţă şi mai originară şi impersonală. De aceea Heidegger zice: „Mai originar decât omul este mărginirea existenţei într'însul".[3]

Şi, fiindcă spuneam mai sus, că filosofia heideggeriană este o renaştere a filosofiei kierkegaardiene, acum trebuie să corectăm această

---

[1] Sein und Zeit, p. 404.

[2] Kant und das Problem der Metaphysik, p. 219. Acest lucru trădează coloritul mistic al metafizicei heideggeriane, mai ales prin angrenarea Neantului în consideraţiile făcute asupra metafizicei ca întâmplare. Inţelegerea existenţială sau ontologia este dedusă deci din negaţia Neantului sau din „Nichten des Nichts". Fiinţa „des ursprünglich nichtenden Nichts" se află în aceea că aduce existenţa în faţa existentului ca un atare. (Was ist Metaphysik, p. 19). E vorba aici de o precisă atitudine antilogică în care intelectul trebue să dispară în faţa vârtejului pe care-l naşte Neantul ca o entitate supraexistenţială. Subiectul şi obiectul, Eul şi „Este" apun silite de o frică metafizică, pentru ca apoi să fie câştigate iarăşi abia cu existentul din Neant. „Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts — Neantul fiind posibilizarea revelării existentului ca un atare pentru existenţa omenească". Neantul nu este pentru Heidegger o noţiune opusă existentului, ci el aparţine, originar, fiinţei lui a fi, fiindcă „im Sein des Seienden geschieht das Nichten das Nichts". (Idem, p. 30). De aceea, zice S. Marck, după un asemenea fel metaforic de a vorbi e greu ca ideile heideggeriane să fie înţelese ca răsărind dintr'o analiză ontologică pură şi departe de orice ontică.

[3] Kant und das Problem der Metaphysik, p. 219.

afirmaţie, în sensul că renaşterea aceasta nu priveşte decât laturea formală a filosofiei kierkegaardiene. Fiindcă Heidegger consideră existenţa omenească ca fiind un veşnic „încă-nu" în timp ce pentru Kierkegaard ea este un continuu „într'aceea". Pentru Heidegger grija, vina, frica, moartea, timpul, etc. sunt existenţiale sau expresii ale fiinţei omeneşti, graţie cărora acest filosof crede că e posibilă „cea mai mare adâncire de existenţă" şi de aceea deosebirea hotărîtoare între Heidegger şi Kierkegaard începe acolo unde se pune problema sensului ultim al existenţei caracterizată prin conştiinţă, vină, frică şi nimicnicie. In soluţionarea acestei probleme de destin al sensului ultim al existenţei omului, Heidegger întoarce şi ţărcueşte în imanent toate năzuinţele gândirii kierkegaardiene, cari tindeau să afirme ancorarea vieţii omeneşti în Transcendent. Prin aceasta Heidegger se îndepărtează hotărît tocmai de ceea ce făcea temelul gândirii kierkegaardiene: *religiositatea şi creştinismul acesteia.*

Faptul că Heidegger accentuiază temporalitatea şi mărginirea existenţei omeneşti, ar putea să ne facă să credem că prin aceasta filosoful german nu face altceva decât să demonstreze adeveritatea unei idei profund creştine, fiindcă şi creştinismul învaţă că omul este prins în lume şi în istorie. Ba ceva şi mai mult, nicio concepţie filosofică despre lume şi viaţă nu este mai ancorată în ciocnirea dintre timp şi Veşnicie decât doctrina creştină cu al ei mister al revelării lui Dumnezeu în timp şi în lume. Dar, cu toate acestea, creştinismul e departe de a înţelege existenţa omului numai din punctul de vedere al lumii şi al mărginirii. Temeiul înţelegerii creştine a omului este certitudinea că omul nu poate fi niciodată lămurit numai dinspre sine însuşi sau dinspre mărginirea sa, ci numai dinspre Dumnezeu. Existenţialele heideggeriene nu descopere de fapt decât ceea ce e periferic în existenţa omenească, pentru că ele nu sunt altceva decât nişte mărturii despre ceea ce este vremelnic şi neînsemnat în existenţa aceasta.

Acest lucru se poate vedea mai bine din felul cum Heidegger priveşte problema morţii. Pentru Heidegger existenţa omenească este o „Sein zum Tode", moartea devenind prin aceasta o determinare fiinţială a existenţei omeneşti. Desigur, noi suntem de acord cu multe din consideraţiile pe care acest filosof le face asupra morţii şi recunoaştem deschis însemnătatea problemei pe care el o atacă în acel vestit paragraf din „Sein und Zeit". Dar, cu toate acestea, refuzăm a urma pe acest filosof înspre concluzia lui desnădăjduită că moartea

este singura mângăiere a omului, fiindcă mărginirea ar fi temeiul cel mai propriu şi mai adevărat al existenţei acestuia. Căci deşi omul nu se sfârşeşte aşa cum se sfârşesc alte creaturi, tocmai fiindcă omul poate să nu creadă în moarte şi să scape de ameninţarea morţii, totuşi această încercare nu poate fi explicată numai din instinctul conservării. Din acest punct de vedere omul se deosebeşte de toate celelalte făpturi. Există ceva în om care se revoltă împotriva acestei asemănări, ceva care face ca moartea omului să fie mult mai îngrozitoare decât a altor creaturi. Omul nu este o părticică din lume, ci el este o fiinţă spirituală sau o persoană şi ca atare moartea omului are cu totul alt sens decât de-a fi un simplu sfârşit natural al vieţii. Făpturile celelalte sfârşesc, zice Heidegger, omul însă moare. Dar poate oare persoana spirituală să moară ?

Moartea este, desigur, o taină adâncă pe care gândirea omenească a căutat mereu să o lămurească în felurite chipuri.[1] Cea mai simplistă lămurire a morţii este aceea care declară că moartea omului este ceva „natural", că moartea ar fi sfârşitul natural al unei evoluţii cu care începe viaţa.[2] După această concepţie omul ar fi un organism între alte organisme şi deci moartea nu mai are nimic misterios, căci prin moarte omul se întoarce în neistovitul imperiu al naturii.

Noi avem credinţa că nici Heidegger nu se îndepărtează mult de această soluţie dată celei mai arzătoare probleme care chinue fiinţa omului. Căci a accepta moartea ca pe un destin crud sau cu acel „eroism al Neantului" este unul şi acelaşi lucru. Important este numai faptul că existenţa omului ca o „Sein zum Tode", nu poate depăşi graniţele lui „In-der-Welt-sein". Prin moarte existenţa dispare în acelaş „Neant" fără de nici un temeiu. Principiul vieţii, care se găsea într'o aşa de mare cinste la filosofii Dilthey, Simmel, Nietzsche, Bergson şi Klages, se transformă la Heidegger în Neant, pentruca acest filosof să ajungă la paradoxala părere că existenţa autentică nu este posibilă decât pe temeiul morţii şi al Neantului.

In existenţă se află — atâta timp cât aceasta este — şi altceva ceea ce aceasta poate fi sau deveni. La această posibilitate aparţine şi sfârşitul lui „a fi în lume", aşa dar moartea. Prin moarte e, după Heidegger, ţărcuită şi determinată totalitatea posibilă a existenţei.[3]

---

[1] Vezi Ioachim Wach, Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, Tübingen.

[2] Vezi articolul „Tode" în Brockhaus.

[3] Heidegger. Sein un Zeit, p. 234.

Dar cum poate fi cuprinsă moartea într'o interpretare existenţială a existenţei în care aceasta — moartea — este considerată ca posibilitatea „der schlechtinnigen Daseinsunmöglichkeit?" Heidegger nu ocoleşte această întrebare indicând moartea altora. Căci el zice: „Das Sterben muss jedes Dasein jewilig selbst auf sich nehmen".[1] Moartea este, întru cât ea este, fiinţial moartea mea". Moartea aparţine, aşa dar, structurii fiinţei existenţei prin aceea că Heidegger cunoaşte o „Vorlaufen" — o alergare — a existenţei în moarte. Existenţa se „raportă pe sine în grije la moarte".[2] Existenţa înţelege că posibilitatea sa cea mai proprie şi cea mai de nedepăşit este moartea.[3]

Heidegger precizează sensul morţii, întrucât el numeşte moartea „sfârşit", faţă de alte interpretări. El face deosebirea, după cum arătam si mai sus, între „Verenden" ceea ce înseamnează sfârşitul ori cărei fiinţe trăitoare şi „das Ableben des Daseins". Heidegger refuză să privească moartea ca pe o desăvârşire, fiindcă moartea întrerupe existenţa fără să ţină seamă de gradul de desăvârşire al acesteia. „Îndată ce omul vine în viaţă el este destul de bătrân ca să moară", zice Heidegger. Şi prin aceasta filosoful exclude orice speculaţie asupra nemuririi şi a vieţii dincolo de acest veac al nimicniciei.

Mai departe existenţa înspre sfârşit — das Sein zum Ende — poate să fie proprie şi improprie. Aceste „Eigentlichkeit" şi „Uneigentlichkeit" erau la Heidegger moduri existenţiale ale existenţei — Seinsweisen des Daseins — în care existenţa se pierde sau se câştigă pe sine pentru temeiul alegerii proprii. „Das uneigentliche Sein zum Ende" este ceea ce numiam mai sus decăderea existenţei sub puterea lumii. Decăderea aceasta este a fi înspre moarte în modul unei continui fugi din faţa morţii.[4] Decăderea înseamnează „eine ständige Beruhigung über den Tod".[5]

Faţă de acest mod de a fi Heidegger vorbia de „eigentliches Sein zum Tode", ceea ce însemna un mod de a fi propriu, veritabil, care preia moartea ca o posibilitate pură. A fi propriu înspre moarte este frica sau curajul fricii care lipseşte complect existenţei improprii.[6]

---

[1] Idem, p. 240.

[2] Idem p. 250.

[3] Idem p. 259. Posibilitatea morţii este „unbezüglich" fiindcă în moarte toate raporturile sunt deslegate de neîntrecut şi pentrucă moartea este sfârşitul existenţei. sigură în al ei „Dass" şi nesigură în al ei „Wann seines Eintretens".

[4] Vezi Sein und Zeit, p. 255, 254.

[5] Idem p. 253.

[6] Idem p. 266.

Dar, se întreabă Heidegger mai departe, se aruncă extstenta factic într'un asemenea „Sein zum Tode"? Şi pentru a putea răspunde la această întrebare Heidegger se foloseşte, după cum arătam şi mai sus, de ceea ce el numeşte chemarea conştiinţei. In chemarea conştiienţei sau a cugetului — Gewissensruf — neliniştea învolburează existenţa şi-i ameninţă astfel „seine selbstvergessene Verlorenheit".[1] Prin aceasta chemarea cugetului îi revelează existenţei omului, vina şi prin aceasta ea înţelege acel „a fi în lume", care e identic cu a fi vinovat.[2] Cugetul cheamă existenţa — Dasein — să fie proprie, ceeea ce însemnează că înţelegerea chemării cugetului sau a conştiinţei descopere existenţa proprie in neliniştea însingurării sale. Această înţelegere este, ca un mod „der Erschlossenheit des Deseins", cea mai originară, pentrucă e cea mai proprie deschidere sau descoperire, pe care Heidegger o numeşte „Entschlossenheit" (hotărîre). In hotărîre existenţa este „a fi proprie înspre moarte", (eigentliches Sei zum Tode), fiindcă, ca ceva hotărît, existenţa (Dasein) se proectează pe sine „verschwiegen" şi „angstbereit" înspre a sa cea mai proprie „a fi vinovat". Existenţa nu mai fuge din faţa morţii, ci are curajul înspre frică. Hotărîrea (Entschlossenheit) este „die Eigentlichkeit der Sorge" şi ca atare ea este cea mai proprie şi „cea mai interioară nimicnicie în om".

Ceea ce e interesant de observat în aceste consideraţii heideggeriene, e faptul că acestea trezesc în mintea noastră rezonanţe teologice. Căci în ce viziune filosofică mai descoperim noi că moartea şi vina sunt temeiurile fiinţiale ale nimicniciei? Şi, ideea că decăderea nu este altceva decât o fugă din faţa morţii şi că grozăvia morţii constă în raportul acesteia cu vina, nu-şi are o paralelă în concepţia protestantă despre mânia lui Dumnezeu, din faţa căruia omul păcătos fuge şi care consideră moartea ca o simbrie a păcatului? Nu este unul şi acelaşi lucru afirmaţia heideggeriană, că existenţa este somată prin cuget ca „Schuldig eigentlich zu sein" cu învăţătura Apostolului că „boldul morţii este păcatul, iar puterea păcatului este legea"? Hotărît că nu.

Felul în care Heidegger caută să demonstreze că moartea este temeiul existenţei şi al nimicniciei acesteia este acela al unui om care nu admite minunea cea mare a morţii şi a învierei şi nici nemărginirea iubirii lui Dumnezeu. De aceea acolo unde Heidegger vede în

[1] Idem p. 27?.
[2] Idem p. 285.

moarte temeiul şi adevărul cel mai profund al existenţei omeneşti teologia creştină aşează învierea lui Hristos, ca chezăşia cea mai sigură că omul poate depăşi graniţele morţii şi să se împărtăşească din viaţă în veşnicie. Moartea este produsul păcatului şi din acest motiv salvarea din păcat chezăşuieşte şi mântuirea de sub puterea morţii

Originar, după doctrina creştină, omul n'a fost creeat „spre moarte" ci spre viaţă. Ba chiar spre viaţa cea mai netrecătoare, ca o existenţă „spre Dumnezeu", aşadar o existenţă cu posibilitatea de-a fi spre Dumnezeu. In aceasta constă libertatea originară a omului, că aceasta era în sensul ei cel mai adânc, „o libertate pentru posibilitatea existenţei pure înspre Dumnezeu" sau înspre sine însuşi. Omul a ales, tocmai graţie acestei libertăţi, a fi el însuşi identic cu Dumnezeu şi de aceea el a fost aruncat în lume şi în ţarcurile trecătoare ale timpului. Omul a ales, pus între Dumnezeu şi între a fi el însuşi ca Dumnezeu (Selbstseinkönnen), posibilitatea aceasta din urmă şi de aceea el a intrat sub puterea morţii. Sensul originar al existenţei omeneşti a fost „das reine Seinkönnen zu Gott", cum se exprimă Bauhofen.[1] Omul n'a ales însă această existenţă pură înspre Dumnezeu ci moartea, care era o simplă posibilitate a libertăţii lui originare. Sensul originar al existenţei omeneşti a fost viaţa veşnică, o viaţă în afara ţarcurilor timpului şi ale nimicniciei şi nu moartea, care nu era de fapt decât „cealaltă posibilitate" a sa. Omul a ales această posibilitate şi din această clipă moartea s'a furişat în viaţa sa. Păcatul este vina omului şi prin păcat moartea a devenit destinul său. Din clipa în care omul s'a hotărît pentru sine şi împotriva Creatorului său el a trebuit să ia asupra sa întreaga greutate a păcatului şi tot tragicul blestemului morţii. Prin această viziune creştinismul e adevărat că accentuiază şi el grozăvia aruncării omului în lume. Evanghelia face însă problematică existenţa in lume a omului, prin aceea că îi indică acestuia ca supremă menire eliberarea de robia păcatului şi deci din robia morţii. Aşa că chiar dacă omul a reuşit să iasă de sub puterea acelui anonim pe care îl descrie Heidegger el mai rămâne totuşi sub stăpânirea celui mai puternic domn anonim: sub puterea păcatului. Iar de sub stăpânirea acestei puteri omul nu se poate mântui singur, ci el are nevoie de harul lui Dumnezeu. Numai graţie acestui har de sus omul se poate — dacă năzueşte aceasta —

[1] Bauhofen, Das Geheimnis der Zeiten, p. 43.

salva din țarcurile păcatului și deci ale morții. Acesta este, după creștinism, rostul adânc al morții și învierii lui Hristos.

Pentru Heidegger moartea este însă „cea mai de neîntrecut din posibilitățile existenței omenești" și ca atare moartea este considerată de acesta aceea ce constituie mărginirea și temeiul cel mai profund al existenței omenești. Pentru creștinism însă moartea — ca vină și ca o urmare a păcatului — este ceva ceea ce trebuie depășit, fiindcă abia prin această depășire existența omenească poate deveni o existență pe temeiurile ei proprii. Și în acest sens moartea nu mai este o graniță de nedepășit ci centrul existenței sub puterea păcatului și ca atare ea nu mai poate fi temeiul mărginirii existenței omenești ci vinovăția acesteia. Heidegger face enorma greșală de-a identifica vina și moartea cu mărginirea existenței. Moartea poate fi trăită, mărginirea însă nu. Și nici vinovată nu poate fi mărginirea, din motivul că mărginirea este un concept metafizic, care indică existența a tot ceea ce nu este Dumnezeu și de aceea identitatea vină-mărginire este falsă.

Dar ni se va obiecta, poate, că Heidegger refuză hotărît să facă vreo apropiere între ontologia sa și teologia creștină, fiindcă Heidegger face în analizele sale afirmații „ontologice" și nu „ontice". Intr'adevăr Heidegger afirmă că metafizica lui este „eine reine ontisch-neutrale Philosophie", care n'are nicio legătură cu o teologie sau cu o „Weltanschauung". „O atitudine fundată pe o concepție despre lume și viață sau pe o teologie — fie ea afirmativă sau negativă — n'are ce căuta în dimensiunea problematicului unei metafizici a existenței", zice Heidegger.[1] Și Heidegger face acest lucru cu vădită intenție de a-și justifica afirmația că analizele sale existențiale descoperă structura existenței omenești așa cum aceasta este în al său „Selbstseinkönnen", așa că acestea nu hotărăsc nimic dacă din punct de vedere ontic omul se află „in der Sünde ersoffen", sau este „in status corruptionis, oder in status integritatis wandelt, oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratia, befindet".[2]

Tezei heideggeriene, după care ontologia fundamentală n'ar avea nici un raport cu o teologie sau cu o concepție despre lume și viață, i se opune o altă teză, care atribuie acestei ontologii vădite calități vizionare. Așa bunăoară Karl Löwit, care este un elev al lui Heidegger, scria că teza heideggeriană nu poate fi susținută, din mo-

[1] Heidegger, Kant u. das Problem der Metaphysik, p. 227.
[2] Sein u. Zeit, p. 179, 283.

tivul că contrarul acestei teze poate fi dedus din însaşi „Offenbarstark" weltanschaulichen Wirkung von „Sein un Zeit", din care se poate vedea nu numai diferenţa ci şi legătura dintre obârşiile ontice şi ontologice".[1]

La fel interpretează viziunea care se desprinde din ontologia heideggeriană şi Hans Naumann când scrie că din mitosul german nu se poate deduce altă atitudine decât cea din filosofia lui Heidegger, adecă o atitudine care nu se caracterizează printr'un sentiment al păcatului sau prin năzuinţa de desăvârşire, ci prin conştiinţa existenţei noastre ca un dar al destinului şi al totalei părăsiri şi aruncări în lume. Această credinţă în necesitatea inevitabilă a fatalităţii destinului nostru, această ştiinţă despre ameninţarea şi apunerea ce ne paşte trezeşte o hotărîre plină de curaj pentru luptă, jertfelnicie şi mărime interioară, o atitudine în care omul apune cu mărime şi resemnare.[2] Iar teologul protestant Bultmann susţine sus şi tare că în ontologia lui Heidegger se găsesc reminiscenţe creştine şi indicaţii preţioase spre o antropologie creştină.[3] Acest lucru ar fi posibil însă, desigur, numai dacă Bultmann ar putea dovedi că metafizica lui Heidegger ar fi numai o metodă formală, cu ajutorul căreia acest filosof ar căuta să ajungă la o „Vorverständnis" a existenţei omeneşti. Dar filosofia lui Heidegger tocmai acest lucru nu este, fiindcă existenţialele heideggeriene nu vor să fie numai „modi" ale existenţei ci şi conţinuturi ale acesteia, aşa că de fapt aceste noţiuni ontologice se transformă la Heidegger în noţiuni ontice. Din acest motiv metafizica lui Heidegger nu numai că nu este neutră faţă de teologie, ci o exclude pe uceasta din urmă, devenind ea însaşi o teologie fără „Theos". Acelaş lucru îl evidenţiază şi teologul Emil Brunner, atunci când arată „că la Heidegger este vorba despre altceva decât determinări formale şi din punct de vedere teologic complect nevinovate".[4] Heidegger, zice Brunner, „face încercarea de-a înţelege pe om fără să-l raporteze pe acesta la Dumnezeu. Acesta este ateismul fundamental al metodei sale".[5] Din acest motiv ontologia heideggeriană este ateistă, zice acelaş Brunner.[6]

---

[1] Karl Löwit, Phänomänologische Ontolgie und protest. Theologie, Zeitsch. Theol. und Kirche, 11. 1939, p. 371.

Hans Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1944, p. 82.

[3] K. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, 1930.

[4] E. Brunner, Ontologie und Theologie, Z. für Th. u. K. Heft 12, 1930.

[5] Idem p. 115.

[6] Vezi idem, p. 122.

De fapt ontologia lui Heidegger nu este din punct de vedere ontic neutrală, din simplul motiv că o filosofie ontic neutrală este imposibilă și fiindcă o metafizică nu poate lua ființă fără ca aceasta să exprime o viziune despre lume și viață. Și acest lucru se observă chiar de la începutul analizelor heideggeriene, fiindcă acestuia nu-i reușește în nici un chip să despartă în existență ordinele ontologice de cele ontice.[1] De fapt și e un curat non-sens să se afirme că se pot face afirmații ontologice ultime care să fie în acelaș timp neutrale față de ordinele ontice. O deosebire între ontologic și ontic este imposibilă, mai ales într'o metafizică a viabilului concret, așa cum vrea să fie metafizica heideggeriană.

Din cauză că metafizica face afirmații care vor să aibă o valabilitate ultimă, ea se întâlnește cu o viziune despre lume și viață. Metafizica și ontologia pun problema sensului, a scopului, a temeiului existenței și al ființei omenești și ele fac încercarea ca, cu ajutorul cunoașterii, să rezolve definitiv această problemă. O viziune despre lume și viață — așa dar o „Weltanschauung" — este un sistem construit din afirmații definitive asupra aceleiași probleme, așa că metafizica, filosofia și ceea ce de obiceiu se înțelege prin „Weltanschauung" se întâlnesc în aceea că ele fac afirmații ultime despre existență.[2] Deosebirea constă numai în aceea, că cea dintâi își fundamentează afirmațiile ei numai pe rațiune, pe când cea din urmă își poate avea temeiurile în rațiune, în revelație sau în diferite credințe religioase.

Dar dacă o metafizică nu e posibilă fără o concepție despre lume și viață, atunci acest lucru însemnează că și Heidegger are o asemenea concepție, fiindcă și el face afirmații ultime asupra sensului, scopului și temeiului existenței. Din expunerea noastră de până aici s'a putut cu prisosință vedea, că filosofia heideggeriană este cuprinsă într'un sistem bine articulat dela interpretarea lumii și a existenței până la etica hotărîrii în fața morții și acceptarea deschisă a Neantului. Temeiul acestui sistem este afirmația că „existența omului este „a fi în lume", iar scopul acestei concepții este ca să facă pe om să înțeleagă, că rostul lui, ca o ființă care este în lume, este acela ca să-și câștige al său „Seinkönnen" și să recunoască că „a-fi-în-lume" n'are nici o altă instanță mai înaltă a acestui „Seinkönnen" decât moartea sa.[3] In instituirea morții — și deci a mărginirii — ca cea mai

[1] Vezi S. Marck, op. cit. 2 p. 155.

[2] Vezi Delp, op. cit. p. 101; Hermann Glockner, Deutsche Philosophie, Zeitsch. für deutsche Kulturphil. Bd. 1 Heft 1. 1934, p. 3.

[3] Sein und Zeit, p. 312.

înaltă instanţă de stăpânire asupra existenţei omeneşti, ni se descopere „idealul existenţial" al filosofiei heideggeriene. Şi, prin această structurare ontologică, Heidegger crede că a lămurit problema sensului existenţei omeneşti, deşi ca un pretins cunoscător al filosofiei kierkeaardiene, el trebuia să înţeleagă că existenţa omenească nu poate fi prinsă niciodată într'un sistem fie acesta chiar şi ontologic. Un sistem în care existenţa omenească are să-şi descopere tăinuitele ei temeluri nu este posibil decât pentru Dumnezeu, sau pentru o filosofie fundamentată pe revelaţia Acestuia. Orice altă încercare e zadarnică şi e menită să sfârşească aşa cum sfârşeşte filosofia heideggeriană, aşadar să sfârşească într'o filosofie în care se preaslăveşte nimicnicia absolută a existenţei omeneşti.

Ceea ce e interesant de observat aci e faptul că, după cum aminteam şi mai sus, Heidegger ajunge la acceptarea acestei situaţii tragice a existenţei omeneşti cu „o bucurie înarmată" care, zice Heidegger, nu-l sileşte pe om la o fugă din faţa lumii ci la activitate, faptă, la participarea integrală, plină de pasiune, cu care acesta riscă totul pe marginea prăpastiei Neantului, pentru ca să-şi câştige al său „Seinkönnen" şi să scape astfel de sub stăpânia vinei. Căci Heidegger înţelege prin vină numai faptul de a nu fi luat decizii şi hotărîri care să-şi aibă obârşia în Eul existenţial autentic al omului. De aceea Heidegger şi afirmă sus şi tare că „Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-heben-wollen bedeutet keine Weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des „Handelns". Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen".[1]

Cum se poate explica faptul acesta că, cu toată vina şi moartea lui, omul poate vorbi totuşi, după Heidegger, de „o bucurie înarmată", în timp ce teologia creştină se pare că nu cunoaşte la descrierea aceleiaşi situaţii decât disperarea? Nu ocoleşte oare Heidegger prin această afirmaţie seriozitatea ultimă a morţii?

Pentru a putea răspunde la această întrebare trebue să stăruim mai mult asupra teoriei pe care filosoful o face asupra *vinei.*[2] Vina mai este determinată de Heidegger ca „Grundsein einer Nichtigkeit", ceea ce înseamnează că atunci când el numeşte existenţa neautentică, ea fiind vinovată, Heidegger năzueşte să arate nimicnicia al cărui temeiu necesar este „das Dasein". Nimicnicia vizată de Heidegger aici

[1] Sein und Zeit, p. 310.

[2] Idem, p. 306.

este aceea care aparține libertății existenței (ca Dasein) pentru posibilitățile ei existențiale. Existența neautentică rămâne „mereu înapoia posibilităților sale".[1] Căci libertatea „este numai în alegerea uneia, ceea ce însemnează a nu fi putut alege și a nu fi ales a alteia".[2] In aceasta constă, după Heidegger, ceea ce el numește „Schuldigsein".

Dar oare numai acest lucru însemnează a fi vinovat? Dacă existența e vinovată numai fiindcă rămâne în urma posibilităților sale, atunci nu este vorba oare aici de o estetizare a conceptului de „vină"? Și afară de aceasta nu e oare o greșală să se facă din posibilitățile existenței oarecum măsura vinei sale și aceasta numai fiindcă anumite posibilități amenință existența cu învinuire și că de aceea acestea trebuesc ocolite? Cum se face atunci că cele 10 porunci sunt mai ales interziceri de a săvârși ceva? In tot cazul ceea ce se desprinde din aceste întrebări, pe care Heidegger nu le are în vedere, este faptul neîndoelnic că la el rămâne mereu confuz ceea ce trebue să se înțeleagă prin „das Dasein bleibt ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück".[3]

Desigur, ni se va obiecta că tendința lui Heidegger este ca în a sa ontologie, să descopere conceptul vinei în sens ontologic, care se află înainte de orice greșeli singulare și care de aceea nu poate fi discutat în legătură cu asemenea acțiuni singulare concrete, cum sunt cele 10 porunci. Această obiecțiune ar fi desigur îndreptățită, dacă, prin acceptarea vinei omului, ca ceva ce depinde de posibilitățile existenței, n'ar fi determinată de actele singulare ale acestuia. Fiindcă nu este oare rămânerea în urmă a existenței (Dasein) înapoia posibilităților sale o urmare tocmai a actelor singulare? Sau e suficient faptul că Heidegger caută să dovedească că vina sa află înaintea actului singular, prin aceea că el afirmă că actul singular ca act alege în mod necesar una din multele posibilități, iar pe celelalte le lasă la o parte? Necesitatea aceasta este într'adevăr ceva vinovat? Nu este oare vina, sau a fi vinovat, mereu ceva ceea ce se află într'o strânsă legătură cu o voință? Și din acest motiv este posibil ca o necesitate, care se află în afara voinței, să însemneze „ein ursprüngliches Schuldigsein?"[4]

---

[1] Idem., p. 284.

[2] Idem., p. 285.

[3] Erdmann Schott, Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger, Berlin 1930. p. 16.

[4] Idem, p. 17.

Numai în urma acestor considerații se poate pe deplin înțelege care este cauza că, cu toată moartea și vina omului, acesta trebue să privească totuși viața cu „gerüsteter Freude". Fiindcă o vină care nu mai depinde de voința omului ci de o necesitate ce se află în afara voinței, despovărează pe om de orice vină, o eroare pe pe care Heidegger o săvârșește mânat de intenția radicalizării înțelegerii existențiale care aparține existenței și care este omul. Și Heidegger privește atât moartea cât și vina din punctul de vedere al înțelegerii existenței omenești din sine însuși. Moartea însemnează „Sein zum Tode" iar vina modul existențial corespunzător „des Rufverstehens" sau „Gewissen-haben, Wollen". — Insă după cum observă și Erdmann Schott, nu sunt oare tocmai „moartea înțeleasă și vina înțeleasă" numai mascări ale morții și ale vinei ?[1] Nu fugim noi din fața morții și a vinei tocmai fiindcă le facem niște probleme ale înțelegerii noastre ? Pentrucă în înțelegere este vorba despre un sens, despre o totalitate, despre posibilități și întrebarea de adâncuri este dacă noi putem să atribuim morții și vinei un sens oarecare ? Căci dacă facem acest lucru, se poate întâmpla ca, prin faptul că atribuim morții și vinei un sens, aceasta s'o facem tocmai din cauza că nu putem suporta nonsensul acestora.[2]

Din aceste motive Schott are perfectă dreptate când susține că prin aplicarea noțiunilor heideggeriene despre totalitate și posibilitate asupra morții, nu ni se lămurește aproape nimic esențial în legătură cu aceasta. După ce Heidegger ne descopere „totalitatea" structurii existenței (des Grundverfassung des Daseins) ca grije, el se întreabă dacă prin această interpretare ontologică „das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebract habe". Și el găsește această totalitate țărcuită între naștere și moarte.

Dar tocmai aici ne întâmpină alte greutăți și mai mari, fiindcă putem iarăși întreba, dacă sensul în care constituția fundamentală numită o totalitatea structurală, e identică cu sensul în care existența între naștere și moarte este un întreg ? Nu are structura totalitatea configurației care nu permite nici o împărțire, în timp ce totalitatea țărcuită între naștere și moarte poate fi împărțită în timp ? De aceea nu este exclusă posibilitatea de a nega că existența între naștere și moarte este o totalitate, fiindcă de altfel chiar Heidegger a refuzat să privească moartea ca o desăvârșire a existenței.

[1] Idem p. 18.
[2] Idem.

Heidegger nu reuşeşte, cu toate încercările pe care le face, să integreze moartea în structura existenţei decât numind moartea o posibilitate a acestei existenţei. Existenţa se proectează pe sine în posibilităţi din care apoi ea se înţelege pe sine. Dar noi întrebăm despre sensul în care moartea poate fi numită o posibilitate a existenţei. „Moartea este o posibititate a existenţii pe care are s'o preia existenţa însaşi", zice Heidegger. Dar am văzut că posibil însemnează la Heidegger ceea ce este supus alegerii existenţei şi atunci însemnează că moartea ar sta în alegerea noastră? Această presupunere este însă contrazisă de faptul nespus de adevărat că noi nu ne putem sustrage arbitrar morţii.

Toate aceste contraziceri şi confuzii îşi au obârşia în intenţia lui Heidegger de a realiza o radicalizare a înţelegerii existenţei pe temeiul unei aşa zise ontologii neutrale, care nu vrea să înţeleagă pe om decât din sine însuşi şi cu ajutorul Neantului. Şi de aceea Heidegger sfârşeşte, cel puţin în consideraţiile lui filosofice de până acum, prin a aşeza în locul Creatorului pe creatură, iar în locul lui Dumnezeu, înfricoşetorul şi aşa de neputinciosul Neant. Mărginirea îşi devine sieşi singurul temeiu de a fi.

ȘCOALA ȘAGUNIANĂ ȘCOALĂ A POPORULUI

de

SEPTIMIA P. GHERMAN

Profesoară de Pedagogie la Școala normală de fete „A. Șaguna", Sibiu

Știți cu toții prea bine lipsa cea mare ce o avem de tot felul de școale, dar cu deosebire de școale poporale.

Mitropolitul Șaguna (1861)

Este în firea omului și e bine ca din când în când să-și întoarcă privirile spre trecut, împrumutând din duhul personalităților ce rămân nemuritoare peste vuietul veacurilor isvor de viață nouă.

In istoria neamului nostru se arcuește majestuoasă figura împlinită a marelui mitropolit Andreiu baron de Șaguna, personalitate dominantă de prim rang. Om, creștin și român, devotat întru totul misiunii de stâmpărare a dorului de cultură nutrit de poporul nostru obidit, el și-a cheltuit toate puterile trupești și sufletești pentru realizarea acestui crez salvator.

Neobosit în lupta pentru luminarea poporului și neîntrecut în dreapta lui păstorire, activitatea Mitropolitului Andreiu Șaguna are un întreit aspect, și anume: de *scriitor bisericesç, păstor duhovnicesc* și *îndrumător al culturii poporului.*[1]

Cu admirația și respectul cuvenit înfăptuitorilor de idei noui și cu modestia ce trebue s'o avem față de oamenii mari, din a căror învățătură ne adăpăm cei ce vrem să îndreptăm pe alții spre lumină, vom căuta să înfățișăm — lăsând mai mult pe marele Mitropolit să vorbească —

---

[1] Cf. *Gh. Tulbure:* Mitropolitul Șaguna. („Seria Didactică" nr. 9). Sibiu, Tip. Arh diecezană 1938, în prefață (p. IX).

un aspect al activităţii sale: acela de îndrumător al culturii poporului.

La suirea Sa în scaunul de vlădică, în domeniul şcolar şi cultural „totul era de făcut".[1]

Şcoale poporale erau foarte puţine, doar în câteva comune mai bogate; învăţătura ce se preda era sumară; Bucoavna, Catehismul şi Psaltirea, singurele cărţi.

Invăţătorii erau pregătiţi în cursuri de şase săptămâni; nu existau fundaţii culturale, nici tipografii româneşti, iar presa era alcătuită din „Gazeta Transilvaniei" şi „Foaia pentru minte, inimă şi literatură", dela Braşov, iar mai târziu, „Organul luminării", la Blaj şi „Aurora", la Cluj.

Cu toată înţelepciunea minţii şi cu căldura inimii, Mitropolitul Şaguna nizuia *„să deschidă porţile luminii, unui popor însetat de învăţătură"*.[2]

Prin tot ceea ce a realizat — sporirea numărului de şcoli la sate, înzestrarea lor cu material didactic, mobilier, rechizite, cubajul sălilor de clasă, alcătuirea programei analitice şi a orarului, problema frecvenţei, problema controlului şcolar, cursurile de adulţi, conferinţele învăţătoreşti, pregătirea învăţătorilor, colaborarea factorilor educaţiei, fundamentarea acţiunii educative pe iubire şi încredere, într'un cuvânt *culturalizarea poporului* — el devine *organizatorul şcoalei poporale, temelia ei* şi *pedagogul tuturor.* El avea să ne arate că turma trebuie păstorită şi iubită cu gândul, cu vorba şi cu fapta. (193/23 III 1850).[3]

A fost o luptă grea această activitate, dusă însă cu inteligenţă şi măestrie, căci era călăuzită de dragoste neţărmurită faţă de popor şi de încredere în forţele lui spirituale. „Să ne ocupăm cu treaba şcolară; va să zică cu crescerea poporului, căci ţiăreanul, nu trebue să aibă numai plata lucrului seu". (337/10 V 1865).

Circulările şcolare ale Mitropolitului Andreiu Şaguna pot fi socotite azi adevărate tratate de Pedagogie, Didactică şi Metodică.

---

[1] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 82.

[2] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 7.

[3] Ca să economisim spaţiul, vom cita scurt, având a se înţelege: *Circulara nr. 193 din 25 Martie 1850.* Textele din circulare sunt citate statornic din lucrarea amintită a lui *Gh. Tulbure.*

I. 1. Activitatea în domeniul şcolar şi-o începe cu scrisoarea din 12/24 II 1848, care formulează ca prima măsură educativă *îndemnul spre învăţătură, adresat poporului şi preoţilor.* Iată ce zice tânărul episcop: „Dar ştiind eu ce lipsă mare are poporul nostru de a căpăta învăţătură, de a se desăvârşi şi a se lumina, poftesc pe întreaga iubită preoţime să se nevoiască a întocmi şi a spune cuvântări bisericeşti, adică a învăţa şi a lumina pe poporenii noştri, ca prin aceea din necovârşire la covârşire, şi din ruginita negură a neştiinţelor, în care, prin curgerea nenumăratelor veacuri spre paguba universală până în ziua de astăzi se află, la limanul cel liniştit al ştiinţelor şi al luminării să se aducă şi aşa să se preschimbe în popor cultivat".

2. In circulara 193/23 III 1850, îndeamnă preoţii să catehizeze Dumineca şi'n sărbători, s'o facă cu blândeţe, răbdare, râvnă şi iubire: „Să nu vă scârbească rogu-vă însărcinarea aceasta, ci purtaţi-o cu răbdare. Ştiu eu prea bine, că voi toată săptămâna lucraţi cu mânile voastre, ca să aveţi pânea de toate zilele; ştiu eu şi aceea prea bine, că şase zile usturându-vă căldura văzduhului la moşiile voastre, abia aşteptaţi a şaptea zi, ca să vă odihniţi şi în care să vă câştigaţi vouă puteri, pentru lucrurile săptămânii viitoare; toate acestea şi acestora asemenea le ştiu eu prea bine iubiţilor... vă rog să împliniţi sarcina aceasta, pentru binele poporenilor noştri şi pentru a voastră mângăiere şi cinste".

3. Prin circulara 384/18 IV 1856, îndemnând la muncă şi cruţare zice: „în deobşte să dea tot insul copilul său la şcoală, spre creştere şi învăţătură".

4. „Precum e dator orice părinte de-a îngriji de hrana trupească a fiilor săi, aşa e cu mult mai mult dator, a îngriji şi de hrana sufletească a fiilor săi. De aceea cade o mare şi însemnată parte a acestei datorii pe tot creştinul, şi vai de acel părinte, vai de acel creştin carele pentru o mică dobândă materială, trupească, împiedecă dobânda cea mare sufletească. Pentru că prin aceasta împiedecă raza luminii, care are să lumineze sufletele; prin aceasta împiedecă desvoltarea puterilor sufleteşti; prin aceasta îm-

piedecă pe om, ca să se ridice la vrednicia, pentru care el este hotărât dela Dumnezeu, și pe urmă prin aceasta se poate aduce blestem asupra acelora, cari s'au lenevit, sau s'au scumpit a se îngriji de sufletul a lor sei;... în interesul luminării creștinilor noștri, părintește poruncesc, tuturor părinților de fii și fiice, ca pentru un folos foarte mic material să nu țină pe copiii lor dela folosul cel mare sufletesc și ca părinții să nu părtinească mai mult îngrijirea de trupurile decât de sufletele fiilor lor, ci în timpul prescris să-i trimită la școală și catechizațiune..."

5. In sfârșit, în 1870 (circulara 95/1 VII), sfătuește: „Așișderea să țineți sub disciplină serioasă pre cât pe dascălii, pre atât și pe părinții, care au copii și copile, ca să-i trimită regulat la școală, și să dea ascultare acestui sfat al stăpânirei sale bisericești și școlare, căci neascultarea le va aduce lor rușine și pedeapsă. Sfatul acesta, preoțimea și dascălii, să-l reînoiască cu tot prilejul bun poporului nostru credincios".

II. După aceste îndemnuri calde, făcute cu părintească autoritate, Mitropolitul Șaguna pune problema *școalei*.

1. *Mărirea numărului școalelor*. Fiecare sat să aibă o școală corespunzătoare. „Să vă nevoiți ca fiecare obște bisericească, să-și facă școală, iar care ar fi cu totul săracă și din pricina aceasta nu ar putea să-și facă școală, despre una ca această întâmplare, să-mi raportați încoace, ca să dau sfat unei asemenea comunități. (530/20 IV 1852).

2. *Localurile de școală* trebue să îndeplinească anumite condiții: „„edificiile scolastice să se așeze în locuri sănătoase, uscate, odăile să fie spațioase, amesurate numărului școlarilor (computându-se pentru o odaie 60 școlari și pentru fiecare școlar un spaț de 8—12 urme pătrate), să fie luminoase și să se poată ușor svânta". (351/27 III 1869 punctul 1).

3. *Școalele trebuesc înzestrate cu material didactic*: „să fie prevăzute cu table, încât e cu putință cu globul pământului, cu mape, cu icoane pentru istoria naturală și preste tot cu cele mai necesare aparate de învățământ. (351/27 III 1869 punctul 5).

4. *Manualele școlare* se tipăresc în Tipografia Arhidiecezană, pentru a fi mai ieftine, și la îndemâna tuturor, cum spune în circulara 775/27 VIII 1850.

Mustră cu asprime învățătorii cari fac negoț cu cărțile de școală, amenințându-i cu destituirea din slujbă, ca de altfel pe toți cei care nedreptățesc într'un chip sau altul poporul.

Pentru *uniformizarea învățământului* hotărăște ca Episcopia Aradului și cea a Caransebeșului să folosească manualele tipărite la Sibiu.

Introduce un *Abecedar* după metoda sunătoare, cu *manuducere* (îndrumător). Invățătorii sunt obligați să le aibă pe amândouă; elevii, numai abecedarul.

După ce vorbește cu bucurie de înmulțirea școalelor și felul cum se lucrează în ele, în circulara 624/2 VIII 1862 zice: „Insă pe lângă toate acestea nu putem zice, că n'am avea ce lucra mai mult, pe acest câmp larg și frumos!"

III. O altă preocupare a marelui Mitropolit este *întreținerea școalelor*.

1. Pentru întreținerea școalei crede de bine să existe un *fond școlar*: „Aflu de bine așa dară a provoca pe toți fiii mei sufletești, ca urmând exemplul cel bun a altor creștini evlavioși de ai noștri, râvnitori din luminarea sa, suma aceea ce o va primi oarecare comună în obligații dela împrumutul statului, să se ferească a o resfira vânzând obligațiunile unor interesați, cu prețuri scăzute, ci să o jertfească pentru un fond școlar, din care apoi la vreme să se poată întemeia sau susținea casă de școală și să poată salariza un învățător după cuviință, fără îngreunarea singuraticilor mădulari ai comunelor...

Ascultați-mă dară iubiților! Ascultați-mă, ca să vă binecuvânteze următorii voștrii, ca să vă binecuvântez și eu, acum și totdeauna, și să-mi fiți bucuria mea, ca cu liniștea sufletului să mă rog lui Dumnezeu, pentru voi și copiii voștri". (832/7 IX 1862).

2. In circulara 134/21 II 1863, se vorbește de înființarea *eforiei școlare*, „pentru ducerea trebilor de manipulație ale școalei".

3. La nevoie se cere şi *concursul părinţilor*: „Părinţii să dea mână de ajutor, la susţinerea şcoalei, îngrijindu-se de toate trebuinţele aceleia". (785/31 X 1864).

4. Un an înainte de moarte voia să înfiinţeze un fond şcolar din „naturalii", adică produse agricole strânse dela săteni, cu prilejul recoltei, pentru ca şcoala să nu ajungă în suferinţă materială.

IV. Cu deosebit simţ şi tact pedagogic şi didactic, Mitropolitul Şaguna observă necesitatea unei orânduiri sistematice în predarea cunoştinţelor. Se gândeşte la un *plan al învăţământului*, adică la programa analitică şi orar.

„...se cere dela noi să statornicim o ordine bună în învăţăturile care să le înveţe tinerii noştri,... de a fi buni creştini, credincioşi şi supuşi sârguitori şi buni cetăţeni..."

Din deosebita-i grije pentru bunul mers al învăţământului, rezultă „Ordinăciunea Arhierească, pentru rândul cel bun, în şcoalele noastre populare", la 10 VIII 1854, care reprezintă un început de programă analitică.

Se vorbeşte aici de o „metodică a învăţământului", în care se arată împărţirea copiilor pe clase, după posibilitatea ce-o oferă localul, numărul învăţătorilor şi gradul de progres al şcolarilor; apoi despre manuale şi controlul şcolar.

Procedura bună este o necesitate şi un mijloc binecuvântat pentru dascăli. „Lucru cunoscut este, că noi în treaba şcolară, avem lipsă de o sistemă şi rând bun, şi că fără acestea nu putem înainta creşterea cea bună a poporului nostru, *carele atuncia numai ne va binecuvânta, dacă va vedea că noi adevărată îngrijire avem pentru el*". (581/10 VIII 1854).

2. Tot datorită Mitropolitului Şaguna se înfiinţează *primele coruri şcolare* şi se introduce în şcoală cântarea bisericească. Marele Ierarh cunoştea valoarea religioasă, morală şi estetică a rugăciunii cântate şi puterea ei de înfrăţire spirituală.

V. In vremea lui Şaguna, elevii erau împărţiţi în trei clase cu şase despărţăminte, care s'au preschimbat în şase

clase primare: patru formau cursul primar, iar două cursul supraprimar, numit atunci „școală de repetiție".

Recensământul copiilor de școală între 6-12 ani, pentru cursul primar („școala de toate zilele") și între 12-15 ani („școala de repetiție"), era obligatoriu.

2. Se dă mare atenție *frecvenței școlare*, se reglementează ținerea evidenței absențelor și mijloacele de soluționare a lor: „Cercetarea școalelor pe sate să țină cel puțin opt luni și în orașe cel puțin nouă luni. Pentru a efectua o cercetare cât mai regulată a școalelor, se recomandă inspectoratelor districtuale de a obliga strâns, în scris, pre fiecare învățător, ca să arate din când în când cazurile de absentare și pre indivizii neglijenți întru cercetarea școalei, iar apoi inspectoratele districtuale scolastice, în urma acelor arătări, să întrebuințeze toate mijloacele morale, spre vindecarea răului, și în cas de nu se va putea vindeca răul prin mijloace morale, să se adreseze pentru lecuirea lui la autoritățile civile". (351/27 III 1869).

3. *Ordinea și disciplina* trebuie să formeze preocupări de căpetenie ale școalei. Supravegherea tinerimii este considerată ca obligație a însuși Arhipăstorului: „Să vestiți atât tinerimei cât și părinților că precum până acum am fost cu priveghere asupra tinerimei umblătoare la școală, ca adecă aceea să se poarte după cuviință, așa și pe viitor voiu avea cea mai strașnică priveghere, și chiar la cea mai mică întâmplare nu voiu pregeta a o dojeni și dela toți aceia, cari nu mă vor asculta, a-mi retrage dragostea și părinteasca mea îngrijire — ba și mai mult — nu voiu lipsi a face arătare chiar și diregătoriilor ei școlare, spre a se lua și din parte-le măsurile cele de lipsă în privința aceasta". (1032/8 XII 1855).

4. In timpul lui Șaguna se pune problema *educației fetelor* și se înființează primele școli pentru creșterea acestora: „Băeții să fie deosebit de băete, și încât e cu putință să se instrueze în odăi separate; un învățător de regulă să nu aibă mai mulți de optzeci elevi, ear în cazuri extraordinare, prin învoirea autorităților scolastice superioare, se pot face abateri dela această regulă". (351/27 III 1869).

Un an mai târziu scria: „Unde numai se poate să se instrueze copiii, deosebit de copile". (104/1 IX 1870).

Nu se precizează pentru care despărţământ şcolar să se facă educaţia fetelor separat de a băeţilor. Adică, în tot cursul şcolarităţii primare, sau numai în clasele superioare? In interpretarea dlui Inspector şcolar Gh. Tulbure, această separare se referă numai la cursul supraprimar, cum ni se pare şi nouă firesc.

VI. *In continuarea şcoalei primare* Mitropolitul Şaguna îndeamnă preoţii să îndrumeze tinerii spre *meserie şi negoţ*. „...Ca unii care sunteţi şi trebue să fiţi luminătorii şi învăţătorii dânsului (poporului) în toată buna vreme, în tot locul şi la toate prilejurile să vă străduiţi din toate puterile... pentru îmbunătăţirea stării lui atât materiale cât şi morale şi prin învăţături şi sfaturi părinteşti, să-l convingeţi despre binecuvântatele foloase, care le aduc meşteşugurile şi neguţătoria, descriindu-le acelea cu colori vii, cu cuvinte dulci şi străbătătoare şi spuindu-i, că acestea nu numai îmbunătăţesc starea cea materială, ci sunt totodată şi un mijloc puternic, care conduce către cultură, poleire şi avere şi prin a căror învăţare îşi va putea câştiga pe lângă fericirea cea vremelnică şi cea vecinică". (445/17 V 1855).

2. In circulara 564/28 VII 1854, sfătueşte părinţii să-şi trimită copiii la *gimnazii*.

3. ...„un izvor nou de câştig, parte prin *cultura pomilor*, parte şi mai vârtos încă prin *cultivarea mătasei*, a cărei urmări bune după încercările făcute, cu luarea afară numai a unor părţi muntoase din ţară, sânt afară de toată îndoiala". (49/24 I 1857).

„In fiecare comună să se înfiinţeze şcoală de pomărit şi de gimnastică". (104/1 IX 1870).

Tot în aceste circulare vorbeşte şi de *grădina şcolară*. Reiese din aceste îndemnuri dorul de cultivare a poporului în toate ramurile şi desvoltarea lui economică.

VII. Fiind convins de forţele spirituale ale poporului şi de importanţa învăţăturii, Mitropolitul Şaguna se ocupă

şi de *educaţia postşcolară* a tineretului, dând dispoziţii în vederea înfiinţării *şcolilor pentru tinerii adulţi*: „...în fiecare comună tinerimea înaintată în ani (de sexul bărbătesc şi femeesc)... care n'au învăţat în pruncia lor, să se adune la anumite zile, în Dumineci şi sărbători, sau şi în toate serile de earnă la un loc potrivit, d. e. în şcoala noastră, unde învăţătorii noştri sau chiar şi preoţii vor fi îndatoraţi a-le propune cetirea, scrierea şi computul. *Cumcă poporul este pătruns de însemnătatea învăţământului şi cumcă ştie, că cauza principală a sărăciei şi înapoerea lui intelectuală au fost şi este lipsa de învăţătură, despre aceasta nu mai încape nici o îndoială; aceasta o dovedesc proverbele lui despre puterea ştiinţei; şi cumcă are capacitate şi înclinare spre învăţătură, aceasta şi străinii au recunoscut, numai ocaziune să i se dee. Rândul este dar la noi, la preoţime şi preste tot la inteliginţa naţională, ca să ne facem datorinţa, toate să cercăm, toate mijloacele să le întrebuinţăm spre a înlesni poporului nostru, luminarea spiritului său*". (225/19 X 1870).

Om al faptei, nu al vorbei, Mitropolitul Şaguna cere să i se aducă la cunoştinţă cele realizate în această direcţie.

2. *Catehizarea adulţilor* şi *şcolile de repetiţie* pentru absolvenţii a patru clase primare, devin deasemenea obligatorii, atât pentru învăţători şi preoţi, cât şi pentru tineret. „Demând preoţimei în numele Soborului eparchial, ca să ţină în zile de Dumineci şi sărbători, Catechisaţie, ca apoi cu atât mai mult să se întărească moralitatea adecă purtarea cea bună şi prin aceasta ascultarea şi împlinirea poruncilor. Catechizaţia aceasta să se facă totdeauna după prânz la două ceasuri şi să ţie un ceas, apoi să se săvârşească după tipic Rugăciunea de seară...

Iubita mea turmă... vă poftesc încă odată ca cu toată strădania să îmbrăţişaţi lucrul Catechizaţiei". (193/23 III 1850).

„*Şcoala de repetiţiune* să se ţină regulat!" (104/1 IX 1870).

VIII. Marele Ierarh este convins că luminarea poporului nu se poate face numai prin condiţii tehnice şi materiale bune, ci că acţiunea educativă este hotărîtă în bună

parte de pregătirea şi felul de a fi, de *„vocaţia" învăţătorului.* De altfel poporul nostru, intuitiv din fire, a concretizat acest adevăr în cunoscutul proverb: „Cum e învăţătorul, aşa e şi poporul". Multe probleme îl preocupă pe Mitropolitul Şaguna, în legătură cu dascălii.

1. Ca să putem aprecia opera sa constructivă şi în privinţa pregătirii învăţătorilor, trebue să amintim că până la Mitropolitul Şaguna, aceştia erau pregătiţi în cursuri de şase săptămâni sau uneori nici atât. La anul 1850 (12 Martie), reprezentanţii clerului şi poporului decid: „Cunoscând mărimea şi însemnătatea creşcerii tinerimei şi a pregătirii învăţătorilor celor de lipsă, hotărăsce: ca şcoala clericală să se prefacă într'un institut teologico-pedagogic, să se întocmiască întocmai precum şi la alte Seminarii, şi tot clericul să fie dator, mai înainte de sânţirea lui de preot, a fi învăţătoriu după împrejurări"... (95/1 VII 1870).

In anul 1852—3 ia fiinţă o secţie pedagogică a „Seminarului" cu durată de un an, iar la 1862/3, este ridicat la doi ani. După moartea lui Şaguna, anii de studii aveau să se înmulţească (în 1882 la trei ani, în 1907 la 4 ani, iar in 1919 la opt ani, devenind „Şcoală Normală mixtă" prin despărţirea celor două secţiuni; în 1929, şcoală cu două secţii: băeţi şi fete).

Chiar în timpul Mitropolitului Şaguna învăţătorii trebuiau să îndeplinească anumite condiţii. Iată ce zice în această privinţă în circulara 351/27 III 1869: „Invăţători pot fi şi de aici înainte numai indivizi, cari au absolvat cursul pedagogic întreg şi care după depunerea examenului prescris au primit decret, — sau dacă n'au terminat cursul pedagogic într'un institut public, au depus în un asemenea institut, atât ezamenul teoretic cât şi cel practic cu succes bun, — iară învăţătorii, cari la publicarea legei acesteia au fost în oficiu, să lasă în oficiul lor, dar sunt îndatoraţi a-şi dovedi înaintea autorităţilor, ce inspecţionează şcoalele, esperienţa şi desteritatea de a instrui, iar cei ce nu pot dovedi aceasta, se pot deobliga a face un curs supletor în vacanţele de vară la institutul pedagogic".

2. Pedagog din naştere, înţelege că învăţătorul trebuie

să fie stimulat. *Nu pregetă să-i însufleţească* cu îndemnul: „să fie cu râvnă întru purtarea diregătoriei lor celei sfinte".[1]

3. Activitatea şcolară a învăţătorului trebuie controlată; se *reglementează problema inspecţiilor şcolare şi a unei ierarhii în control.*

„Inspecţiunea şcoalelor este încredinţată nemijlocit respectivilor Parochi, iară mijlocit Părinţilor Protopopi, ca inspectori preste şcoalele din tractele sale protopopeşti, cari iarăşi sunt în lucrul acesta subordinaţi diecesanului lor Episcop". (858/7 IX 1853).

Îndemnând pe inspectorii şcolari la împlinirea conştiincioasă a datoriei, iată ce zice: „Numai aşa-şi vor putea păstra şi asigura şi pe viitor această frumoasă influinţă şi putere, dacă prin faptă se vor arăta vrednici de dânsa, adecă se vor nevoi a îndupleca pe creştini spre ridicarea şcoalelor, spre cuviincioasa lor dotare şi susţinere, dacă vor aşeza în ele învăţători harnici, dacă vor îndemna pe fiii lor sufleteşti, ca să-şi trimită copiii la şcoală, dacă vor vizita adeseori şcoalele, şi vor anima pe copii spre ascultare şi strădanie, iar pe învăţători spre o împlinire acurată a datoriilor sale". (858/7 IX 1853).

Prin circulara 628/8 VIII 1857, se introduc *protocoale şcolare*: „pentru a ţine în lămurire, lucrurile noastre cele de căpetenie". Fiecare şcoală avea două protocoale: unul de „vizitaţie", în care se treceau toate observaţiile şi propunerile ce le făceau inspectorii şcolari, şi unul de „normalii", în care se înregistrau toate ordinele care priveau şcoala.

Preoţii, în calitatea lor de directori şcolari, „sunt obligaţi să inspecteze şcoala cel puţin odată pe lună spre a se convinge despre purtarea dascălului, despre sporiul copiilor şi despre neamul şi felul cărţilor şcolare şi a scrie în protocolul şcolar cele constatate".[2]

4. „Pentru perfecţionarea învăţătorilor în chemarea lor, cât şi pentru înaintarea generală a creşterii şi culturii tineretului nostru şcolar, *iau naştere conferinţe şi prelegeri.*

---

[1] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 92.

[2] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 99.

Inceputul acestor conferințe a arătat că ceea ce ne lipsește nouă Românilor mai mult decât pânea de toate zilele, este școala și iarăși școala".[1] Ele sunt conduse de „învățători cari s'au distins atât prin purtarea lor morală și diligință, cât și prin cunoștințele lor teoretice și practice în studiile pedagogice...". (141/1 V 1863). Se experimentau cu acest prilej metode pedagogice noui — ca de pildă metoda lui Bell și Lancaster, pe care Șaguna o găsia potrivită cu școala noastră de atunci. (Este firesc, deoarece erau învățători puțini și erau mult ajutați de „monitori" buni).

Iată deci că primul care vede necesitatea conferințelor și cursurilor învățătorești este tot Mitropolitul Șaguna. In circulara 33/1 VII 1865, zice: „...fiindcă preoții și învățătorii sunt mai departe chemați, ca bine să întrebuințeze tot timpul și fiecare ocaziune, pentru luminarea lor, adecă să fie luminați, ca apoi să fie vrednici a lăți lumina și luminare în tot poporul credincios mic și mare, ca întunerecul să se risipească și să piară și toți creștinii noștri crezând în lumină, să fie fiii luminii... am aflat de bine a dispune și pe timpul feriilor (vacanței) anului acestuia școlar ținerea conferințelor învățătorești într'o formă, care să fie mulțumitoare și totdeodată și înlesnicioasă pentru cei mai săraci învățători..." : „...să țină unul dintre cei mai harnici învățători *prelegeri de repețire*"... Prelegerile și conferințele se țin asupra obiectelor de studii, nou introduse, asupra diferitelor lucrări pedagogice și „Instrucțiunilor" școlare, etc.

5. Omul, nu uită pe oameni. Cu interesul și dragostea acordată preocupărilor școlare și bisericești, *Șaguna este preocupat și de soarta materială a învățătorilor, de retribuția lor*. Iată ce zice în această chestiune: „Este îndeobște cunoscut, că timpul prezent, carele este timpul înaintării, al luminării și al culturii, cere dela fiecare individ singuratic, precum și dela fiecare societate, corporațiune și stare o deosebită încordare și desvoltare a tuturor puterilor materiale și spirituale.

[1] Dr. *I. Lupaș* in: Mitropolitul Andreiu Șaguna. Scriere comemorativă. Sibiu 1909, p. 376.

O astfel de încordare şi desvoltare cere timpul şi dela fiii bisericii noastre îndeobşte şi cu deosebire dela preoţimea noastră, care este chemată a nutri pe credincioşi cu învăţătura şi Tainele lui Hristos, şi dela învăţătorii noştri, cari au să crească, să înveţe şi să lumineze tinerimea noastră.

Insă tot aşa de cunoscută este şi acea împrejurare, că pentru a putea avea noi preoţi şi învăţători cualificaţi amăsurat recerinţelor timpului, este de neapărată trebuinţă a le câştiga o subsistenţă mai bună şi mai corespunzătoare, de cum a fost cea de până aci şi de cum este chiar şi cea de astăzi". (890/12 X 1872).

IX. Pentru o mai bună organizare a învăţământului poporal şi reglementarea problemelor privitoare la viaţa şcolară şi culturală a satului, în afară de „circulările şcolare", cu ajutorul cărora am exemplificat „toată vorba şi fapta", marele Mitropolit a mai lăsat *legiuiri şcolare şi scrieri didactice de seamă*, unele personale, altele de colaborare sau revizuite.

1. *Lucrări personale:*

a) Ordinăciunea Arhierească pentru rândul cel bun în şcoalele noastre populare (1854).

Primul început de programă analitică.

b) Normativul conferinţelor învăţătoreşti (1862).

Este o expunere sumară a principiilor de Didactică şi Metodică (arată metodica Religiei). Cartea a apărut în două ediţii; în introducerea celei dintâi „Şaguna arată că şi pe teren şcolar şi-a dat silinţa să rămână credincios devizei sale: *„Inainte!"* şi îndeamnă protopopii să-l urmeze".[1]

c) Instrucţiune pentru învăţători despre didactica generală şi specială la predarea cu şcolarii a singuraticilor studii (1862).

d) Instrucţiune pentru directorii şcoalelor poporale şi pentru directorii şi inspectorii şcoalelor capitale, precum şi

---

[1] *I. Lupaş:* O. c. p. 375.

pentru inspectorii districtuali de şcoală din Arhidieceza Greco-răsăriteană din Ardeal (1865).

După ce arată atribuţiile directorilor şi inspectorilor şcolari (preoţi şi protopopi), dă următorul îndemn: „Vedeţi şi cunoaşteţi fiilor, şi împreună-servitorilor, instrucţiunea ce vă dau aci în treaba şcolară şi vă rog ca aceea să nu vi se pară grea, căci greutatea ei este împărţită între voi, cari sunteţi trei factori cardinali executivi ai creşterii tinerimii noastre, unii sunteţi învăţători, alţii sunteţi directori şi inspectori locali şi unii sunteţi inspectori districtuali; oare nu ştiţi sau nu vreţi să cunoaşteţi că toate greutăţile singuratice ale voastre sunt concentrate în unica mea persoană, pentru că instrucţiunea ce dau aci este şi pentru mine un obligământ, după care sunt dator a satisface chemării mele, care nu este mai mică decât a voastră greutate. Mai greu e pentru un părinte a edifica casa decât fiilor a locui într'însa. Prin urmare împărţite ne sunt greutăţile şi nu este unul dintre noi, căruia să nu-i fi venit o parte bunicică din greutăţi. Să ne nevoim iubiţilor, în greutăţile noastre, căci lupta noastră este nobilă, credinţa păzim şi Dumnezeu, carele este însuşi lumina şi nu sufere întunerecul, ne va răsplăti nouă pentru lumina, pe care o revărsăm asupra fiilor şi fiicelor creştinilor noştri, şi prin care abatem întunerecul dela dânşii, şi să ne rugăm către Dumnezeu, ca să ne dee puteri trupeşti şi intelectuale spre a corespunde chemării noastre".[1]

e) Instrucţiune pentru învăţătorii din şcoalele normale şi capitale de Religie ort. răs. de sub inspecţia supremă şcolară a Bisericii Ortodoxe din Marele Principat al Ardealului (1865).

Lucrarea cuprinde metoda generală şi specială a diferitelor obiecte de învăţământ, materii pe clase şi semestre, şi îndrumări privitoare la menţinerea ordinei şi disciplinei în şcoală.

f) Drepturile şi datorinţele civile pentru învăţăceii şcoalelor poporale confesionale (1870).

---

[1] *I. Lupaş*: O. c. p. 378.

Cuprinde drepturile și datoriile cetățenilor, după dreptul public și privat. Probabil este alcătuită mai mult pentru adulți, decât pentru copii.[1]

g) „Telegraful Român" cuprindea deasemenea adeseori instrucțiuni didactice.

Am arătat aici numai lucrările care priveau școala poporală, nu și multele lucrări referitoare la „Seminar".

2. *Lucrări de colaborare;* manuale:

a) „A doua parte din cartea de cetire".

b) „Geografia".

c) „Istoria patriei și universală".

d) „Elementele fizicei și ale istoriei naturale". (Sibiu 1869).

Făcând cunoscută apariția acestor manuale (prin circulara 780/21 VII 1869), zice: „Invățătorii sunt datori a-și procura cele mai sus atinse patru cărți... ca să se poată cunoaște cu ele la conferințele din luna lui August".

3. *Retipăriri:*

a) „Catechismul mic și bogat".

b) „Mărturisirea ortodoxă".

c) „Tâlcul Evangheliilor" și altele.

X. Circularele 351/27 III 1869 și 104/1 IX 1870 cuprind *dispoziții didactice generale*, referitoare la începerea și durata cursurilor, numărul elevilor unei clase, educația pe sexe, frecvența, manuale, material didactic, cursuri de repetiție, despre obiectele de învățământ, despre învățători, cărora le face cu orice prilej îndemnul: „cu toată seriozitatea ce o pretinde sânțenia cauzei, să căutați a vă împlini datorințele... așa lucrând vom putea vedea școlile noastre înflorind din ce în ce tot mai mult și cu ele și starea poporului nostru credincios".

XI. Mitropolitul Șaguna înțelege să sprijinească orice manifestare care ar putea ridica nivelul cultural sau economic al poporului. Iată o dovadă:

[1] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 118.

„Asociațiunea Transilvană pentru literatura română și cultura poporului român", va ține în anul acesta în 28 Iulie adunarea sa generală anuală la Brașov și din privința aceasta bravii noștri brașoveni *au hotărît înființarea unei Espozițiuni constătătoare din obiecte pe cât s'ar putea mai multe.* Nizuința aceasta a brașovenilor este efluxul natural din statutele „Asociațiunii", al căreia scop este înaintarea și deșteptarea culturei Românilor, fără nici o mărginire numai la unele ramuri ale vieții sociale, precum și totdeodată progresul în gustul estetic pentru tot ce este frumos și folositor... Trebue ca toți să o sprijinească fie cu lucrurile mânilor sale, fie și cu orice alt mijloc... să conlucre prin puterea cuvântului și prin exemplu propriu, ca din poporul nostru să iee cât se poate mai mulți parte la aceea Espozițiune prin productele și manufacturile, ce ei sau familiile lor, au produs prin propriile lor mâni". (324/3 V 1862, către preoți, învățători și credincioși).

XII. Aprinzând luminița culturii poporului, Șaguna dorește ca ea să devină o flacără cât mai strălucitoare; de aceea nu se mulțumește numai cu înființarea școlilor și reglementarea bunului lor mers, ci se strădueşte să pregătească tineri capabili, în special în direcția pedagogică, din care își face colaboratori și care aveau să-i propovăduiască învățăturile, adaptându-le progresului cultural al neamului. La Sibiu a luat naștere *prima școală pedagogică* dela noi, alcătuită din distinșii profesori pe cari Mitropolitul Șaguna îi trimisese la studii de specialitate în străinătate. Remarcăm dintre cei mulți pe Ioan Popescu și Petru Șpan, ale căror principii pedagogice sunt actuale și azi. Ei au știut să îmbogățească inimile și mințile elevilor cu învățături bune și frumoase de credință, morală, iubire de neam și biserică.

Ritmul vremii n'a putut șterge spiritul lor pedagogic, cu care și-au însuflețit elevii, de care s'au făcut iubiți, ci a rămas ca sugestie sănătoasă și bună pentru educația tineretului român.[1]

[1] Vezi articolul nostru *Principii pedagogice în Institutul teologic-pedagogic „Andreian";* în: Omagiu I. P. Sf. Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire. Sibiu 1940, p. 442.

Iată, deci, că truda Mitropolitului Şaguna n'a fost zadarnică.

Patrimoniul lăsat de el — 800 şcoli primare, şcoli secundare şi superioare şi tot ceea ce alcătueşte un învăţământ educativ şi culturalizator, pus în serviciul bunei stări şi a culturii poporului, pe lângă duhul şagunian, care este viu şi azi — face din marele Arhiereu factorul de organizare şi propăşire al şcoalei din Transilvania.

Dacă am încerca să transformăm în termeni pedagogici şi didactici moderni ceea ce Mitropolitul Şaguna înţelegea să facă acum un secol pentru şcoală, popor şi cultivarea lui, am observa, surprinşi poate, actualitatea concepţiilor marelui Ierarh.

Să interpretăm sumar problemele mari de educaţie şi învăţământ arătate mai sus. *Indemnul la învăţătură*, cu formularea precisă a idealului educaţiei... „să se preschimbe în popor cultivat"... pentru binele insului şi al neamului, este preludiul *personalităţii*, de care vorbim azi. Felul în care a înţeles *problema şcoalei:* grija de local, material didactic şi manuale, nu este întrecut de nici un capitol de *Didactică* modernă. In ce priveşte *susţinerea şcoalei*, fondul şi eforia le găsim şi astăzi în forma bugetului comitetelor şcolare şi, în unele locuri, a eforiilor.

Condiţia obiectivă a învăţământului este pusă clar în „Ordinăciunea Arhierească pentru rândul cel bun în şcoalele noastre populare" şi în celelalte lucrări amintite, unde se vorbeşte de ceea ce numim azi programă analitică, orar şi fel de procedare la lecţii.

Capitolul elevilor cuprinde grijile de azi ale recensământului, frecvenţei, educaţiei fetelor, educaţiei tineretului, îndemn la continuarea studiilor teoretice sau practice, ş. a.

In ceea ce priveşte *educaţia postşcolară*, dacă îndemnul lui Şaguna ar fi fost ascultat şi urmat de toţi cei chemaţi s'o facă, astăzi ar fi mai mică osteneala cu luminarea analfabeţilor.

Invăţătorul a fost una din preocupările de seamă ale lui Şaguna. Pregătirea, însufleţirea şi felul în care-l dorea Şaguna să fie devotat misiunii, alcătuesc azi „personalitatea

învăţătorului". Conferinţele învăţătoreşti şi cursurile de vară, au devenit cercuri culturale şi chiar şcoli de experimentare. (Azi metoda globală de scris-citit).

Protocoalele „de vizitaţie" sunt condicile de inspecţii şcolare; „normaliile", registrele de intrare şi eşire.

„Manuducerea" abecedarului, îndrumătorul de azi. Dorinţa de a tipări manuale ieftine şi unificarea învăţământului, o găsim azi în manualele monopolizate.

Lucrările sale sunt îndemnări didactice şi metodice: „instrucţiunea aceasta va servi învăţătorilor de un manuductor (azi îndrumător) în predarea fiecărui obiect de învăţământ atât pentru sine, cât şi pentru modul predării elevilor; această instrucţiune va cuprinde şi împărţirea obiectelor de învăţământ după clase şi după ore". (780/21 VII 1869).

Importanţa educaţiei femeii, şi *şcoala pedagogică,* sunt simbolul profunzimii gândirii sale ştiinţifice comandată în domeniul şcolar de imperativul devizei: „Inainte".

Rezultatul muncii marelui Mitropolit a fost îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă şcolară, căci „pentru Şaguna, şcoala, ca şi biserica, este un altar sfânt, în jurul căruia chiamă la datorie pe toţi deopotrivă; el a înţeles să preschimbe torţa în cârje de lumină",[1] împlinind ca nimeni altul îndemnul Sfintei Scripturi: Trăiţi din lumină ca să fiţi fiii luminii.[2]

N'au fost puţine roadele muncii lui constructive. Invăţătorii ieşiţi din şcoala lui Şaguna au ştiut să înfrăţească ţăranii cu şcoala, cartea şi gazeta. Adunări culturale, bănci poporale, serbări săteşti, erau mijloace plăcute şi eficace de culturalizare a poporului. Câte chipuri din dascălii lui Şaguna n'au fost păstrate în suflete şi inimi cu respectul icoanei şi cu duioasa aducere aminte a îndemnurilor de viaţă morală, de devotament social şi naţional, pe cari le-au dat elevilor lor.

Astăzi mai mult ca ori când, concepţiile Mitropolitului Şaguna în ceea ce priveşte şcoala sunt netăgăduit

---

[1] *Gh. Tulbure:* O. c. p. 132.

[2] Cf. Ioan 12, 35–36.

actuale. *Şcoala poporului* trebue să devină realitate; ea *este imperativul categoric de azi şi de acum un veac.*

Cei ce suntem dascăli şi elevi ai şcoalei înfiinţate de Mitropolitul Andreiu Şaguna, să fim mândri, căci nu e puţin lucru să dai din sufletul tău tineretului „şcoalei poporului" izvor de viaţă, să dăltuieşti oameni care să fie nădejdea de mâine a neamului nostru. Frumos exprima acest adevăr Regina Maria în cuvintele: „In fiii neamului, neamul însuşi trăieşte".

„Poporul are înclinare şi capacitate spre învăţătură, numai ocaziune să i-se dee".

„Rândul este dar la noi, la preoţime şi preste tot la inteligința națională, ca să ne facem datorința, toate să cercăm, toate mijloacele să le întrebuinţăm spre a înlesni poporului nostru luminarea spiritului său". (225/19 X 1870).

Să iubim poporul, aşa cum îl iubea el: „Mângăiaţi poporul, ca să nu dispereze, mângăiaţi-l şi nu-l necăjiţi".[1]

Dacă vom face aceasta cu toată inima, poporul va vedea „că adevărată grije avem pentru el, şi ne va binecuvânta", după cum zicea marele Ierarh.

Ce altceva mai de preţ poate aştepta un *dascăl al poporului?*

---

[1] *I. Lupaş:* O. c. p. 86.

MĂREȚIA OMULUI
— SAU GÂNDIREA ONESTĂ ȘI JUSTĂ —

de

Preot SIMION RADU
Profesor la liceul „Gh. Lazăr", Sibiu

„Cunoaşte-te pe tine însuţi!"
(Socrate)

Creştinul Pascal, savantul şi filosoful nemuritor, a spus în „Cugetările" sale, că omul — pe care l-a cunoscut adânc, cu înălţarea şi josnicia sa — este o trestie gânditoare. El este cea mai slabă fiinţă din natură, căci pentru a o nimici este de-ajuns o picătură de apă. Dar nu se înspăimântă, pentru că, chiar în această tragedie, se situiază peste imensitatea naturii. El cunoaşte puternica forţă a Universului asupra sa și *„ştie"* că moare, lucru de care acesta nu-şi dă seama. *Chiar această gândire face măreţia omului în cosmos*, în faţa căruia fiziceşte el este numai un firicel de praf. Exprimând cu vorbele sale splendoarea acestui adevăr, Pascal zice: „Par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend comme un point. Par la pensée, je le comprends".[1]

Prin spiritul său, omul este înger, dar — fapt important — este înger căzut. Drama căderii i-a răpit armonia cu Creatorul, cu lumea exterioară şi cu sine însuși, lucru de care el trebue să fie conștient în fiecare clipă. Pentru că această dramă îl face să rătăcească, într'o existenţă mizerabilă, pe cărările acestei planete, cu dorul irezistibil după *Edenul* de odinioară care-i cheamă fiinţa, dar pe care nu-l va găsi niciodată în incertitudine, eroare și inconştienţă, căci ele îi aduc în viaţă numai josnicie și nimicnicie, păcat și moarte.

Desigur, esenţa omului este *gândirea.* Prin ea, locul său în Univers este ontologic distinct de al celorlalte veţuitoare

---

[1] Cit. d. D. D. Roşca, Existenţa tragică, Bucureşti 1934, p. 168.

și existențe, lipsite de acest privilegiu. Tot Pascal, într'alt loc din „Cugetările" sale, zice: „La grandeur de l'homme est en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable".

Dacă prin gândire, sau rațiune, omul evadează din orizontul lumii date, a simțurilor și a senzațiilor, în orizontul lumii misterelor, după care se întoarce în sânul Spiritului absolut care l-a zidit după „chipul și asemănarea" Sa, se pune întrebarea cea mare: Ce datorie are el față de Cel ce i-a dăruit-o? Firește, răspunsul este pe cât de simplu pe atât de categoric: Să-I slujească cu devotament, folosindu-se de rațiunea sa cât mai onest, să cugete just, revelând după posibilități și cazuri tainele cosmice. Iar în cazul când nu le poate pătrunde să tacă, să asculte și să se plece cu reverință înaintea lui Dumnezeu care le-a rânduit astfel, prin inefabila Sa înțelepciune. Deci: *onestitate și justeță.* Prima implică modestie, adecă omul să nu se lase pradă ispitei luciferice. A doua impune cu necesitate prudența, adecă să nu exalte limita puterii de cunoaștere a spiritului său, ci să recunoască orizontul lui circumscris, aplicabil în domeniul pozitivului și al naturalului, adecă în cadrul cunoștibilului logic, rațional. Altfel spiritul riscă să întreprindă muncă de *Sysyph,* să facă eforturi zadarnice în toate speculațiile sale, care rămân, însă, lipsite de cea mai aleasă forță creatoare a culturii, iar omul se plasează abia către periferia destinului său și nicidecum în interiorul său, lângă cauza sa eficientă. Atunci, măreția sa însăși se întunecă și dispare.

Rațiunii înfumurate și orgolioase, care este incapabilă de a intra în esența ultimă a cosmosului, în originea și destinul major a tot ce există, dar caută totuși să grăiască, să facă sgomot împrejurul său și prin aceasta să încurce legile ordinei spirituale, Pascal îi strigă: „Umilește-te, rațiune neputincioasă. Taci, natură imbecilă. Ascultă pe Dumnezeu!". Desigur, sunt cuvinte tari, dar pline de adevăr. Și să nu se uite că marele savant și filosof creștin înțelegea deosebit de bine valoarea rațiunii în revelarea tainelor universului și în pătrunderea legilor care îl stăpânesc; înțelegea ce minunat instrument de cunoaștere a pus

Creatorul în mâna omului prin gândire, dar el nu trebue exaltat și nici pervertit, căci în loc să-i fie spre bine și folos în descoperirea adevărului, îi este dăunător, spre nefericirea sa. De aceea, când rațiunea exagerează, depășind limitele ontologice și cu aceasta pervertind ordinea cosmică, trebue adusă la realitate în termeni aspri, ca cei ai lui Pascal.

Ințelese corect cele două calități pascaliene ale spiritului de elită, putem sublinia odată mai mult, că: *onestitatea și justețea gândirii* sunt cele mai de seamă virtuți ale omului înțelept și mai ales ale filosofului prin excelență. Ca atare, ele sunt și rămân de un neprețuit folos oricărei ființe umane, care se sbate greu și caută sincer eliberarea sa din sânul naturii inconștiente, ființă care aspiră la purificare și înălțare către zările eterne de lumină și har ale cerului.

Omul trebue să-și opintească sistematic și permanent toate energiile spirituale și morale pentru a deveni tot mai virtuos, traducând în realitatea sa ontică, aevea, „asemănarea" cu Dumnezeu. In maximă tensiune, este nevoe ca el să se silească să ajungă un înțelept în sensul deplin al cuvântului, iar nu numai un iubitor de o oarecare „înțelepciune" a lumii înșelătoare. Menirea de a ajunge un adevărat filosof, omul o are promulgată în ontologia sa, în stare potențială, care așteaptă actualizarea. Problema principală a unui asemenea înțelept, după Socrate, — adversarul Sofiștilor, adică al celor ce gândeau fals, injust, neonest și orgolios, vestind lumii o pseudo-înțelepciune — este: „Cunoaște-te pe tine însuți!" Cu alte cuvinte: Tu, omule, trebue să-ți dai seama mai înainte de toate de tine însuți în complexul cosmosului. Cunoaște ce ești tu spre deosebire de restul animalelor, cu care, până la un loc, te unești! Caută de unde vii aici și prin voința cui exiști! Incotro mergi, cum și cu ce mijloace? Cunoaște ce voești, ce poți și ce trebue să faci pentru fericirea ta! Fii cu luare aminte la răspunsul ce trebue să-l dai întrebărilor puse de instinctul tău metafizic, ca *el să fie pe măsura dimensiunilor destinului tău major și transcendental!* El să mulțumească aspirațiile profunde ale spiritului tău! Cunoaște-te, omule, pe

tine însuți, cu toate calitățile și defectele tale! Cunoaște-te cu tot ce ai în tine, nobil sau sălbatec, bun sau rău, luminos sau întunecat, înălțător sau depravat! Ceea ce este ales și bun cultivă și sporește, ceea ce este viciu și ruină, stârpește! Desăvârșește cunoașterea ta în Filosofie, în Știință, în Artă, etc., *dar pe toate le pune în slujba apropierii tale de Dumnezeu*, în slujba sporirii la maximum a virtuților tale și a stârpirii păcatului care te asaltează în tot momentul cu multiplele lui curse! Numai această unică strădanie adaugă cunună de aur măreției tale pe pământ!

O ELOGIERE STUDENȚEASCĂ A LUI ȘAGUNA

— CU PRILEJUL UNEI ANIVERSĂRI —

de

Diacon Dr. GRIGORIE T. MARCU
Profesor la Academia teologică „Andreiană"

O scrisoare a Prea Sfinţitului Episcop Nicolae Colan, apărută deodată cu câteva articole simţite în „Renaşterea", organul oficial al Episcopiei Vadului, Feleacului şi Clujului, urmate de-o menţiune festivă a venerabilului săptămânal şagunian „Telegraful Român" (nr. 7—8 a. c.), ne-au amintit că s'au împlinit recent *patru decenii* de când distinsul intelectual ortodox dl Profesor universitar Dr. *Ion Mateiu* a pus în slujba presei româneşti unul din cele mai agere condee cari au cinstit vreodată gazetăria ardelenească.

Evenimentul este prea mişcător ca să nu ne oprim asupra lui cu cuviinţa pe care o cere într'o împrejurare ca aceasta recunoştinţa ce-o nutrim şi o datorim marilor înaintaşi, indiferent de tărâmul pe care şi-au cheltuit talantul ce le-a fost hărăzit de Dumnezeu. Iar dacă ostenelile lor devotate s'au desfăşurat în arii familiare Bisericii strămoşeşti, sublinierea meritelor lor îndeobşte recunoscute, pentru o publicaţie de specia revistei noastre, devine poruncă.

E cazul dlui Prof. I. Mateiu, pe care Biserica noastră, ţinând seamă de pregătirea şi de truda dsale de patru decenii, îl reclamă pentru galeria de onoare a oamenilor săi aleşi, cu mai mult drept şi înaintea oricărei alte instituţii româneşti.

Născut în Sebeşul de sus (jud. Sibiu), în 22 Aprilie 1884, din familie preoţească, şi-a petrecut copilăria în atmosfera

de vrajă carpatină dela călcâiul muntelui Suru, ocrotit și povățuit fiind îndeaproape de pilduitoarea purtare de grije a tatălui dsale, preotul Ioan, suflet de serafim la altar, pe care l-a slujit cu o râvnă călugărească, ca și în relațiile sale cu obștea satului. Isprăvind studiile secundare la liceul de stat din Sibiu, a apucat pe calea sfintei științe, înscriindu-se la Institutul teologic-pedagogic „Andreian", pentru a continua apoi la Universitatea din Cluj, unde și-a luat doctoratul în Drept.

Anii de epopee ai pregătirii realipirii Ardealului la Patria-mamă îl așează între fruntașii luptelor pentru izbândirea idealului nostru milenar. Paralel cu activitatea națională, pe cât de însuflețită, pe-atât de constructivă, ce a desfășurat-o după răsboiul întregitor de țară, dsa a făcut servicii eminente culturii românești, pe teren și la masa de scris. Infiinţându-se Academia de Inalte Studii Comerciale și Industriale de pe lângă Universitatea Regele Ferdinand I din Cluj, dl Dr. I. Mateiu a fost chemat ca titular al catedrei de Drept civil, pe care o onorează și astăzi. Chipul exemplar în care s'a comportat în această funcțiune, nivelul înalt al cursurilor dsale, finețea pe care a dovedit-o în legăturile cu profesorii și studenții, prodigioasa dsale activitate cărturărească, spiritul de inițiativă ce-l însuflețește și încercatele dsale aptitudini de organizator, l-au ridicat în stima tuturor și — de repetate ori — în fruntea acelei înalte instituții, ca pro-rector și rector al ei. „Extensiunea academică" a amintitei instituții, despre activitatea excepțională a căreia stau mărturie câteva volume masive de „Anale" tipărite cu osebită îngrijire de către dl Prof. I. Mateiu, este creația dsale.

Zestrea dsale cărturărească-științifică numără câteva zeci de lucrări, didactice, istorice și juridice. Acestea din urmă dețin întâietatea, din punct de vedere numeric și calitativ. Unele dintre ele au fost premiate de Academia Română și de Ministerul Cultelor.

Pregătirea dsale teologică a valorificat-o copios în lucrări de Drept bisericesc cari rețin întreaga luare aminte a specialiștilor, iar râvna și priceperea cu care a participat la desfășurarea vieții noastre bisericești l-au rânduit

de mult în scaunele cele de sus ale intelectualilor ortodocşi români. Ortodoxia naţională de tip şagunian are în dsa unul dintre cei mai străluciţi interpreţi ai temeiurilor ei canonice, şi un apărător pe cât de echilibrat şi de bine pregătit, pe-atât de vajnic şi de temut. La catedră, la tribuna Parlamentului, în funcţiuni de birou, în adunări şi conferinţe publice, dl Prof. I. Mateiu s'a dovedit inepuisabil şi imbatabil în această direcţie, iar articolele dsale de presă, scrise în apărarea actualei organizaţii bisericeşti şi întru preamărirea virtuţilor Ortodoxiei naţionale, reprezintă pagini de antologie.

La urzirea *Frăţiei Ortodoxe Române* (5 Martie 1933) a adus o contribuţie decisivă. Secretar general dintru început al acestei mişcări impunătoare, iar apoi preşedinte al Comitetului central, dsa a muncit ca nimeni altul pentru înfăptuirea ţelurilor ei, spre a o salva apoi, în anii de răsboiu, dela o destrămare ce ameninţa să-i fie fatală.

Dascăl eminent, cărturar destoinic şi fecund, om de ştiinţă de reputaţie definitiv stabilită şi model de intelectual îmbisericit, dl Prof. I. Mateiu rămâne mai presus de toate gazetar de cea mai pură esenţă. Exceptând poate pe Octavian Goga, nu credem că i-ar disputa altcineva întâietatea, dintre publiciştii ardeleni cari s'au afirmat în ultimele decenii. Scrisul dsale are tot ce vrei, afară de superficialităţile „aramei sunătoare": nerv şi culoare, seninătate şi vigoare, eleganţă şi ascuţiş, temeinicie şi farmec — farmecul unui stil ce musteşte de limpezime, avânt şi frumuseţi literare.

Peste trei mii de articole stau mărturie despre prodigiosul talent al acestui distins condeier, care a arătat generaţiei noastre cum se face adevărată gazetărie ardelenească. Prin dsa, branşa aceasta, aici la noi, a ajuns la apogeu.

*

Ne aplecăm emoţionaţi asupra începutului ei de-acum patruzeci de ani. Nestorul de azi, pe-atunci student teolog la Sibiu, comemora în „Telegraful Român" (nr. 128 din 1/14 Dec. 1905), pe Mitropolitul Şaguna, din prilejul praznicului de pomenire al patronului său, sf. Apostol Andreiu

cel întâi chemat. Aşternuse la sfârşitul articolului un nume fictiv (Ion Crainic). Să-l fi determinat la acest pas proverbiala cuviinţă românească?... virtute care făcea din înaintaşii noştri oameni rezervaţi şi cumpăniţi în orice împrejurare. Numai autorul articolului ne-ar putea-o spune. Şi va trebui să ne-o spună cândva.

Măsurând calea străbătută dela acel elogiu tineresc al lui Şaguna şi până la snopul de articole selecţionate cari aşteaptă acum publicarea în volum sub titlul grăitor *„Luptând sub stindardele divine"*, am înţeles deplin că în cazul dlui Prof. I. Mateiu, zicala „Ziua bună se cunoaşte de dimineaţă" poate fi invocată fără cea mai mică ezitare.

Asociindu-se din toată inima la bunele urări ce i se fac din toate părţile, revista noastră — căreia i-a hărăzit câteva contribuţiuni preţioase — îşi face o deosebită plăcere din desgroparea grăuntelui sănătos pe care dl Prof. I. Mateiu l-a aşezat acum patru decenii la rădăcinile strălucitei sale apostolii gazetăreşti.

LA ZIUA SFÂNTULUI ANDREIU

de

ION MATEIU

Douăzeci de veacuri scursus'au, cu trecutul lor de bogate amintiri istorice, în nemărginitul noian al veciniciei, de când creştineasca biserică de pretutindeni prăsnueşte an de an amintirea pescarului *lui Hristos, sol răsleţit pe valurile unei mări tulburate, răscolită de sălbaticele vânturi ale nesfîrşitelor neamuri, străine de* legea *a cărei sămânţă venit-a s'o dee cu cucernice gânduri, mărei de oameni ce ardea de dorul* mântuitoarei credinţe.

Cu evlavie curată face biserica creştină prăsnuirea celui întâiu chemat a vesti Evanghelia lui Hristos, a sfântului Andreiu apostolul.

Trezirea sentimentului religios şi împlinirea datorinţelor morale-creştineşti prilejueşte biserica membrilor ei, când face pomenirea acelor bărbaţi, cărora le datoreşte închegarea şi cimentarea temeliei sale, aşezată ca să dăinuiască până la sfârşitul veacurilor, de isbăvitoriul neamurilor, Hristos.

Susținerea și propoveduirea în întregitate *a credinței și învățăturilor începătorului ei, este scopul sublim al bisericei.*

Ear' cinstirea *celor cari au ostenit întru sămănarea și ocrotirea* cuvântului *de atacuri dușmănoase, cu gândul să-l nimicească, constitue deasemenea notă frumoasă a sufletului membrilor ei.*

Și când biserica generală astfel știe să-și facă datorința față de înaintestătătorii săi, aducându-le tributul recunoștinții sale prin cultul divin, să luăm îndemn dela ea și noi ceşti mici, mădulare nedespărțite ale corpului ei.

Căci sf. Andreiu are pentru noi, Românii ortodocşi, *cari ne aflăm pe aceste plaiuri de sub stăpânire ungurească,* îndoită *însemnătate.*

Cu pomenirea sf. Apostol Andreiu noi, pravoslavnicii Români, facem și pomenirea celui de al doilea Andreiu, *a celui mai mare bărbat și arhiereu din câți i-a avut după vremuri biserica noastră, căruia asemenea, în trecutul stinselor veacuri, zadarnic vom căuta.*

Sufletul credincioșilor bisericei păstorite de el se înalță cu dragoste nefățărită astăzi către tronul cerescului Impărat, implorându-i ajutoriul divin pentru sărbarea cu cuviință a memoriei alesului său.

Căci o cinstire adevărată *a lui Şaguna ni-se impune cu necesitatea celei mai sfinte datorințe naționale, dacă nu voim să ne atragem osânda meritată a celor ce ne știu judeca în punctul acesta.*

Cade-se deci cu adevărat, ca în această măreață zi să descătușăm sufletul nostru de patimile urîte, ce ne nămolesc, și în inimile noastre loc să facem cultului de recunoștință de figurile mari ale unui trecut, ridicat prin munca lor neobosită, la glorie netrecătoare.

Să ne desbărăm de interesele efemere ale unei vieți materiale, dând curs liber fantasiei noastre in câmpul liniștei contemplative, unde având posibilitatea evocării trecutului, să ne scăldăm ochii sufletului în nesfârșita bogăție de colori a tabloului măreț, alcătuit din lamura faptelor istorice, isvorîte din mintea înțelegătoare a marelui arhiereu Şaguna.

Și când vom pricepe pe deplin acest tablou, când ochiul sufletului nostru va oblici și cea mai tăinuită trăsătură de penel a acestor strălucitoare fapte, mintea noastră va putea înțelege abia rostul *lui Şaguna în renașterea noastră bisericească și națională.*

Că cine *și* ce *a fost Şaguna pentru noi, mulțămită instituțiilor culturale înființate de spiritul său mare, este îndeobște cunoscut.*

Dovadă strălucită ne arată de altcum și anul 1905 cu cele mai mari două instituții de cultură ale noastre, cu falnica catedrală *și cu pomposul palat al* „Asociațiunii", *pentru a căror ridicare Şaguna a alergat întâiu în neînsetatu-i dor de muncă neprihănită.*

*

Cine nu ştie şi cine nu recunoaşte, că aceea ce suntem astăzi este numai opera lui Şaguna?

Reînfiinţarea mitropoliei şi alcătuirea statutului organic — sunt două fapte, cari singure mărturie vecinică rămân despre zelul neîntrecut şi munca uriaşă a lui Şaguna, cheltuită pentru întărirea şi înălţarea bisericei sale.

Dar' pentru noi problema nu consistă numai în reamintirea faptelor lui mari şi în espunerea lor în vorbe frumoase, ci şi în cumpănirea şi judecarea lor istorică, *căutând obârşia plămădirii acestora în nemărginita dragoste a celuice cu atâta pricepere a ştiut folosi mijloacele oferite de împrejurările, cari pentru altcineva ar fi fost de* o *ieftină valoare.*

Sufletul lui mare şi înţelegător se încălzia la focul idealurilor noastre naţionale, lucrând cu mintea-i stăpânită de o prevedere şi judecată sănătoasă, la întruparea dreptelor aspiraţiuni ale bisericei sale.

Cultura *clerului şi a poporului său — această armă nebiruită a avut-o pururea înaintea ochilor săi sufleteşti nemuritorul Şaguna, făcută în conformitate cu* fiinţa şi individualitatea noastră etnică.

O cultură, care să închege în sine toată bogăţia, tot avutul nostru spiritual, care să fie în stare a nutri apoi în sufletul nostru conştiinţa naţională, *baza de esistenţă a unui popor.*

Un ideal înălţător al lui Şaguna *a fost acesta, pentru a cărui întrupare a muncit viaţa întreagă, desconsiderând duhul de vrăşmăşie al celor ce cu gând viclean cercau să-i stăvilească sborul mândru spre cetăţuia măreaţă a idealurilor naţionale, unde geniala sa minte cu puteri suprafireşti ţesea trăinicia bisericei sale.*

Când vom şti apăra cu vrednicie această comoară hărăzită nouă, în spiritul idealurilor contemplate de el, prin o cultură temeinică, care să ne elupte locul de cinste pe orisontul neamurilor menite a străjui manifestările intelectuale ale spiritului lor, vom putea cinsti cu dragoste şi în curăţenie memoria acelui bărbat, a cărui pomenire o facem astăzi.

Ear' ca cununa pietăţii noastre să poarte pecetea frumoasă a întregului, impune-ni-se tuturor preoţilor şi învăţătorilor, cărturarilor şi poporului, ca cea mai sfântă şi mai frumoasă datorinţă şi problemă a vieţii noastre, pildă vie să-l avem în activitatea luminării noastre şi a poporului nostru, *premenindu-ne sufletul la para faptelor sale strălucitoare, pentru ca marele arhiereu cu dragoste părintească să-şi poată mulţămit întinde şi din sferele eternei şi seninei sale măriri,* sfânta sa dreaptă *asupra poporului său, care nu l-a uitat şi nu-l va uita.*

(„Telegraful Român", LIII, nr. 128, Joi 1/14 Dec. 1905)

ATITUDINI

CREŞTINISMUL ŞI VIAŢA POLITICĂ

S'a pus odată problema dacă se cade preoţilor a face politică sau nu. Răspunsurile erau variate şi contradictorii. Lipsea din ele un criteriu general şi obiectiv de judecată. De fapt problema aceasta ascunde la rădăcina ei o altă problemă, de care depinde în mod absolut, o problemă care stărue şi va mai stărui încă multă vreme în largul conştiinţelor omeneşti. Această problemă nu s'a gândit nimeni să o reducă la dimensiunile ei teoretice, pentru a putea apoi să-i stabilească cu mai multă precizie corolarele practice. E vorba despre raportul dintre creştinism şi viaţa politică. In momentul în care acest raport va fi stabilit în mod obiectiv şi indubitabil, implicit va fi rezolvată şi problema dacă se cade sau nu ca preoţii să facă politică. Mai ales astăzi, când preoţimea şi Biserica sunt solicitate spre atitudini diferite, socotim că o revizuire de poziţii şi temeiuri teoretice este absolut necesară.

Aşadar care este raportul dintre creştinism şi viaţa politică? Pentru a putea înţelege acest lucru e nevoe să sondăm până în adâncimile creştinismului şi ale vieţii politice, să ne debarasăm de elementele alogene şi de suprafaţă, atât ale unuia cât şi ale celeilalte, spre a ajunge la esenţe şi a judeca raportul dintre ele prin confruntarea esenţelor.

Atât la baza creştinismului, cât şi la baza vieţii politice stau nişte esenţe deosebite, numite valori. La baza celui dintâi stă valoarea religioasă, la baza celei de a doua valoarea politică. De aceea, dacă am vrea să fim mai precişi şi pentru a intra oarecum in medias res am putea reînoi întrebarea de mai sus cam în termenii următori: Care este raportul între valoarea religioasă şi valoarea politică?

Perspectivele ni s'au limpezit simţitor. Suntem pe plan pur teoretic, deci putem judeca fără impedimente de altă natură, care îngreuiază fără rost înţelegerea justă a problemei. Să lămurim însă mai întâi noţiunile şi să stabilim apoi dacă e posibil şi în modul în care e posibil, raporturile dintre ele.

După Spranger, care s'a ocupat în mod special de diferitele valori care compun cultura umană şi care dirijează conduita umană, valoarea religioasă constă esenţial în trăirea ideii de unitate. Omul religios este o fiinţă care caută să înţeleagă lumea ca un întreg armonic şi unitar din care el face parte integrantă. Caracteristicile psihologice

ale religiosității sunt: sentimentul de dependență creaturală și setea de absolut. Structura sufletească a omului religios, după însăși expresia lui Spranger, „este permanent îndreptată spre ajungerea valorii supreme și absolut satisfăcătoare".

Valoarea politică este dominată nu de sentimentul de dependență, de umilință, ci dimpotrivă, de sentimentul de putere. Centrul de greutate cade din sfera transcendentă a Divinului în zona imanentă a voinței de putere cuprinsă în însuși Eul omenesc. Inițiativa divină e înlocuită cu inițiativa umană. Omul nu mai e setos de absolut și de perfecțiunea infinită, ci de țelurile telurice precis conturate pe care i le indică setea de putere. Omul politic conduce, nu se lasă condus. Ceea ce are valoare în domeniul politic — influință, renume, prestigiu, sete de glorie — nu are ce căuta în domeniul religios și viceversa. Ce raport poate fi între aceste două valori radical deosebite? Desigur de absolută exclusiune. In esența lor, voința de putere și umilința religioasă, setea de veșnicie și setea de glorie, se exclud. In orice caz un psihic uman normal construit nu le poate experia în acelaș timp și cu aceeași intensitate. Ceea ce subliniază și mai mult varietatea desăvârșită a cuvintelor lui Iisus, care zice că „nu puteți sluji la doi domni".

Totuși exclusiunea teoretică nu înseamnează neapărat o totală exclusiune practică. In câmpul larg al vieții sociale valorile coexistă și pentru a coexista ele trebue să coopereze. Dar cum? Fără a-și depăși prea mult individualitatea proprie și fără a încerca să desființeze identitatea altor valori. Această cooperare este necesară cu atât mai mult cu cât ea este dată virtual în însași structura și dinamica vitală a valorilor. Valorile chiar dacă în esența lor sunt ideale, în realizarea lor devin umane. Ori terenul în care valorile se unifică este identic cu terenul în care ele se umanizează: viața socială.

Așadar, dacă din punct de vedere teoretic valorile sunt autonome, din punct de vedere practic ele sunt interdependente. Valoarea religioasă, practic, este strâns legată de toate celelalte valori, este susținută de ele și le susține. Același lucru se poate spune și despre valoarea politică și despre toate celelalte valori, cari sunt legate unele de altele prin aceleași invizibile fire ale scopului vital al speciei umane. De aceea, dacă e adevărat că din punct de vedere esențial „nu putem sluji la doi domni", nu e mai puțin adevărat că totuși, pe baza postulatului practic al cooperării dintre valori, suntem îndreptățiți să dăm „Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu".

Prin aceasta am ajuns la punctul central al discuției noastre. Valoarea religioasă nu este nici politică, nici antipolitică, ci este pur și simplu valoare religioasă. Nu este politică pentru că aceasta ar însemna o adevărată contradictio in adjecto. Același lucru s'ar întâmpla dacă ea ar fi antipolitică, pentru că o atitudine anti ca și o atitudine pro sunt echivalente. Valoarea religioasă este apolitică *pentru că numai așa poate rămâne identică cu sine. Aceasta însă, cum am spus, nu în-*

semnează atitudine de duşmănie şi de necolaborare, ci precizează doar perspectivele posibile ale unui mod specific de colaborare practică, în care o valoare cooperează cu alta fără a-şi pierde identitatea proprie. *Aplicând, vom spune că de pildă creştinismul nu este nici politic, nici antipolitic, ci* apolitic, *pentru că în raporturile sale cu politica el* face abstracţie de orice tendinţă specifică a voinţei de putere. *Nu-şi însuşeşte apetituri şi tendinţe politice ci rămâne în limitele coordonatelor sale transcendente: absolutul şi conştiinţa filiaţiei divine.*

Din analiza sumară pe care am făcut-o, observăm că atitudinea apolitică este şi trebue să stea la baza atitudinii fundamentale a creştinismului faţă de viaţa politică în general. *Totuşi, nu toate confesiunile creştine sunt de acord asupra acestui punct. Atitudinea apolitică a rămas mai mult un* apanagiu al Ortodoxiei. *Pe baza acestei atitudini, Ortodoxia, ca şi creştinismul primar de altfel, a fost totdeauna* mai uşor adaptabilă la diferitele regimuri politice pe lângă care a trebuit să se strecoare, decât catolicismul de pildă. *Atitudinea catolicismului faţă de politică este atitudinea suprapolitică, ceea ce înseamnă însă o renunţare la puritatea ideală a valorii religioase. Atitudinea suprapolitică a catolicismului contaminează religiositatea cu tendinţele specifice ale voinţei de putere, cristalizându-se în ceea ce se numeşte îndeobşte: clericalism. Clericalismul înseamnează amestecul direct, surprinzător, contradictoriu şi supărător al Bisericii în treburile unei lumi care în esenţă este opusă lumii supranaturale Nu mai vorbim apoi de protestantism, care este cu totul dominat de valoarea politică. Conform celebrului dicton al lui Luther „Cujus regio, ejus religio", valoarea politică înghite cu totul valoarea religioasă.*

Nu vrem să înşirăm temeiurile pe care le scot în evidenţă romano-catolicii spre a justifica clericalismul. Constatăm doar că clericalismul este incompatibil nu numai cu textele Sf. Scripturi, ci şi cu dreapta cugetare filosofică. Vrem să răspundem însă la acuza care se aduce Ortodoxiei atât din partea catolicilor, cât şi din partea unor oameni politici, că Biserica ortodoxă nu posedă o linie politică bine stabilită din pricină că ar cultiva oportunismul politic. Pentru ce Biserica ortodoxă a fost de acord cu toate guvernele şi cu toate partidele, zic ei, pentru ce nu s'a opus şi nu a reacţionat? Acesta este oportunism curat, ceea ce vrea să însemne o slăbiciune de caracter. Ar fi trebuit să aibă o atitudine „demnă", „energică", „protestatară", să-şi impună „un anumit punct de vedere statornic". Modul acesta de a vedea poate fi foarte familiar catolicismului, care posedă o politică a sa clericală, nu şi Ortodoxiei, care este şi vrea să rămână cu totul departe de frământările şi de fluctuaţiile cotidiene ale vieţii politice. *Şi totuşi creştinismul îşi are un anumit punct de vedere statornic al său, în cuvintele Scripturii: „Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu; sau „toate stăpânirile mai înalte sunt dela Dumnezeu": sau „faceţi rugăciuni, cereri, mijlociri pentru toţi oamenii, pentru împăraţi şi pentru toţi cari sunt în dregătorii". Această atitudine de* totală subordonare, *dar nu şi în cele duhovniceşti,*

în fața puterii legiuite dintr'un moment istoric anumit, nu e nici demnă, nici nedemnă, ci pur și simplu conformă cu cuvântul lui Dumnezeu, cu semnificațiile transcendente ale valorii religioase și cu practica originală a Bisericii creștine. Datorită atitudinii sale apolitice, cum am mai spus, Biserica a trecut nevătămată prin toate furtunile istoriei. Atitudinea apolitică cuprinde în ea secretul virtualităților de împăcare dintre creștinism și cele mai variate și mai radicale concepții politice, cum ar fi comunismul bunăoară.

*Cu atât mai puțin poate fi taxată această atitudine a Ortodoxiei drept oportunism. Noi nu protestăm în materie politică, pentru că po*litica nici nu există pentru noi. *Noi știm doar atât că „a Domnului este răsbunarea". Noi nu vrem să ne impunem cu forța un punct de vedere al nostru, căci punctele noastre de vedere, apolitice desigur, va ști să le impună la timpul său însuși Dumnezeu. Noi știm doar atât:* Să ne rugăm pentru autorități și să colaborăm cu ele, oricare ar fi acestea, în măsura în care nu este atinsă substanța noastră specifică, religioasă, cu nădejdea că toate celelalte le va împlini cu o infinită perfecțiune cel ce a zis că Biserica „nici porțile iadului nu o vor sfărâma".

Dar dacă Biserica în sine prin colaborarea cu autoritățile civile nu poate fi acuzată de oportunism, nu e mai puțin adevărat că totuși există și un pericol al oportunismului. Acesta însă nu privește Biserica ca atare, ci atitudinile politice variate ale unor membrii singuratici ai clerului. Sunt unii clerici care fac politică așa cum face oricare cetățean și care greșesc așa cum poate greși oricare om stăpânit de voința de putere. In momentul în care acești clerici fac politică, totuși calitatea lor de clerici este numai întâmplătoare. *Făcând politică ei* nu angajează *prin aceasta Biserica, ci își angajează doar propria lor persoană. Dacă unii din aceștia sunt oportuniști politici, aceasta nu însemnează că și Biserica — chiar dacă ar pretinde ei că o reprezintă — este oportunistă. Biserica nu poate fi acuzată în ființa ei transcendentă, și socială chiar, pentru că* oportunismul, *această specie inferioară de politică,* este ceva cu caracter eminamente individual. *In afară de aceasta, creștinismul în esența sa este prin excelență apolitic, cum am mai spus, adică cu totul în afară de ordinea politică. Totuși adeseori lumea este aplecată să confunde instituțiile cu oamenii care le reprezintă. Astfel atitudinea Bisericii și atitudinea clerului sunt des confundate, vina greșelilor clerului fiind aruncată în spatele Bisericii. Având în vedere acest lucru, credem că* pentru a nu fi o piatră de poticnire în desvoltarea vieții pașnice a Bisericii, e bine ca preoții să nu facă politică militantă de partid, ci să rămână după vrednicia chemării lor păstori sufletești ai tuturor credincioșilor, indiferent de culoare politică, și calzi rugători pentru Domnul Țării, pentru autoritățile legiuite și pentru prosperitatea Neamului.

S'ar putea însă obiecta că aceasta atitudine apolitică este o periculoasă pasivitate, care ar închide cu totul Bisericii accesul spre viața publică a Neamului. Un sector întreg al vieții sociale ar rămâne fără controlul duhului creștin, ceea ce ar fi oarecum împotriva tendințelor

prin excelentă practice ale creştinismului. In aparenţă aşa este. Există însă două metode de lucru: O metodă directă şi una indirectă. Ortodoxia a renunţat la calea înrâuririi directe, la o politică a sa proprie clericală. *Ortodoxia ia parte cu o deosebită intensitate, în toate sectoarele vieţii sociale, indirect, propagând cu putere şi cu toată curăţia lor originară învăţăturile Domnului nostru Iisus Hristos şi* căutând să transforme societatea umană pornind nu dinafară înlăuntru ci dinlăuntru înafară. *Creştinismul, şi în speţă Ortodoxia, cuprinde în sine totuşi liniamentele generale ale unei vaste concepţii politice, latente.* In adâncurile sale creştinismul este o concepţie profund democratică. *El nu este o democraţie politică ci* o democraţie morală. *El caută să impună aceste puncte de vedere ale democraţiei sale nu prin constrângerea mijloacelor externe ci printr'o profundă înrâurire mistică, internă.* Când punctele de vedere ale democraţiei morale a creştinismului, concretizate în porunca evanghelică a iubirii, vor fi şi punctele de reper ale existenţei fiecărui fiu credincios al Bisericii şi al Ţării, atunci politica conducătorilor noştri va fi o politică creştină, o democraţie perfectă, infinit mai puternică şi mai durabilă decât democraţia politică, îndeobşte lipsită de suportul sufletesc, lăuntric, necesar.

Deci se cade preoţilor să facă politică sau nu? Depinde de conştiinţa creştină a fiecăruia. In orice caz creştinismul, în esenţa sa, este apolitic, de aceea cel ce vrea să fie cu adevărat un Alter Christus nu va face politică, *pentru că creştinismul nu vrea să câştige instituţii ci suflete, şi când va câştiga sufletele cu desăvârşire şi instituţiile vor fi ale lui fără nici o îndoială.*

Preot IOAN OPRIŞ

MIŞCAREA LITERARA

Preot *Dr. Simeon Reli:* ISTORIA VIEŢII BISERICEŞTI A ROMÂNILOR. Vol. I. Cernăuţi 1942, p. 478.

Acest prim volum din cursul de istorie bisericească a Românilor ţinut de răposatul profesor dela Facultatea de Teologie din Suceava, este singurul care a apărut până acum. Moartea neaşteptată a autorului şi împrejurările vitrege care au lovit în ultimii ani venerabila şcoală de teologie ortodoxă, au împiedecat publicarea şi a celuilalt volum. După câte ştiam, în cadrul „Publicaţiilor Facultăţii de Teologie din Suceava" — unde a apărut şi acest prim volum — se prevăzuse publicarea întregii lucrări. Facă Dumnezeu ca vremi mai prielnice dintr'un viitor nu prea îndepărtat să ne aducă şi această bucurie.

Titlul de „Istorie a vieţii religioase a Românilor" cred că l-a luat autorul după cel a lui N. Iorga din prima şi a doua ediţie (1908/9, 1928/9), numai cât acela sună: „Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a Românilor". In felul în care o intitulează prof. Reli, accentul ar trebui să cadă asupra unei cercetări a imponderabilului religios, al trăirii şi manifestării vieţii religioase la Români din vechime până azi. Ori, religia fiind în primul rând un fenomen de trăire individuală, ar urma ca făcând „istoria vieţii religioase a Românilor", să se cerceteze evoluţia dealungul veacurilor a fenomenului religios la Români. Sigur însă că aşa ceva încă nu s'a scris la noi şi va fi greu să se scrie pentru multă vreme. Căci chiar dacă n'am avut o biserică cu organizaţie ierarhică perfectă — de pildă în epoca întunecată a veacurilor VI—XII sau în Ardealul veacurilor XI—XV — o viaţă religioasă am avut tot timpul şi încă una din cele mai originale şi mai spiritualizate.

Dar întitulându-şi lucrarea în felul în care a făcut-o, păr. Reli s'a gândit nu numai la „organizaţie, cult, politică bisericească, literatură religioasă, etc. ci şi la manifestarea vieţii sau trăirii religioase româneşti, cu toate influinţele bune sau rele, primite în cursul veacurilor dela diferiţi factori externi" (prefaţă p. 4). Şi în această privinţă autorul avea dreptate, cu toate că atât „cultul cât şi datinile şi obiceiurile noastre religioase" şi aproape toate domeniile de manifestare erau atât de întrepătrunse cu orânduirile politice, sociale, economice, culturale şi oficiale bisericeşti, încât numai cunoscându-le pe toate se poate scoate în evidenţă stilul propriu de trăire religioasă al Românilor şi evoluţia lui. In această privinţă, pe lângă capitolele obiş-

nuite pân'acum în manualele noastre şi chiar în cursuri universitare, lucrarea păr. Reli are 2 capitole cu totul noui, cari pân'acum n'au aflat loc în manualele cunoscute[1]: „Reminiscenţe din păgânismul Românilor în credinţele populare ale Românilor" (p. 107—128) şi „Influenţa literaturii apocrife asupra vieţii religioase a Românilor în epoca curentului cultural sud-slav" (sec. XI—XV) p. (421—451).

Dar să vedem întâi cuprinsul cărţii.

După ce vorbeşte, în introducere (p. 7—11), despre caracterul de ştiinţă teologică al istoriei bisericeşti a Românilor şi despre folosul ei în ansamblul celorlalte discipline teologice, autorul abordează problema încreştinării poporului român (p. 12—89), capitol pe care autorul l-a publicat în formă ceva mai prescurtată încă din 1938. După ce enumeră teoriile în legătură cu încreştinarea Românilor, şi după ce compară vechimea încreştinării noastre cu a vecinilor, păr. Reli vorbeşte despre episcopatele dela Dunăre din sec. III—V. Mai mult insistă însă asupra mărturiilor epigrafice (p. 41—52) socotind, din prea multă evlavie, în rândul acestor mărturii până şi metopa de pe columna lui Traian. In vremea când pubica volumul, autorul n'a putut lua cunoştinţă de studiul prof. C. Daicoviciu despre monumentele creştine din Dacia (Anuarul Inst. de Studii clasice vol. II), nici de contribuţiile lui I. Barnea din „Revista Ist. Rom". 1943 fasc. III p. 31—42 şi nici despre inscripţia dela Biertan (K. Horedt în „Anuarul Inst. de St. Clasice" IV). La fel n'a mai putut folosi minunata conferinţă a păr. N. Popescu: „Dela priveghere la privighetoare" („Bis. Ort. Rom." 1943) în care se aduce o frumoasă contribuţie la argumentul filologic şi la activitatea binefăcătoare a Sf. Nichita de Remesiana. Dar s'a folosit de studiile aceluiaş despre Montan dela Singidunum (p. 85—6) şi despre Ioan Preotul Episcopiei Aromânilor (p. 141—2).

In capitolul VII despre „reminiscenţele din păgânismul Romanilor în credinţele populare ale Românilor" se folosesc studiile de folclor ale lui S. Fl. Marian, G. Teodorescu, I. Cândea, T. Pamfile, I. Voronca, N. Cartojan, etc. Adunând o mulţime de informaţii cu privire la credinţele păgâne despre sărbători, despre explicarea fenomenelor naturale şi în general despre orice problemă din viaţa ţăranului nostru care-şi primeşte o deslegare religioasă, autorul ne-a dat un capitol interesant şi care ne face să întrevedem cât element păgân a mai rămas în unele credinţe populare şi câte strădanii au făcut strămoşii noştri de a împăca în mintea lor idei şi practici atât de deosebite unele de altele. Fireşte că autorul nu putea adânci prea mult problema, care, de altfel, comportă greutăţi insurmontabile atâta vreme cât aceste reminiscenţe romane (şi orientale) nu sunt încă studiate genetic şi comparativ.

Capitolele VIII—XV (p. 129—212) se ocupă cu viaţa bisericească creată strămoşilor noştrii prin aşezarea Slavo-Bulgarilor la sudul

[1] De fapt primul care a încercat — după câte ştim — a cuprinde în cadrul istoriei bisericii române şi fenomenul trăirii religioase din folclor şi alte manifestări populare, a fost păr. Dom. Ionescu, 1935.

Dunării, precum şi a Avarilor, Pecenegilor (trebuia şi a ungurilor) la Nord. E de sigur cea mai întunecată epocă din istoria noastră atât politico-socială, cât şi bisericească. Chiar dacă s'ar fi adunat toate ştirile şi rezultatele tuturor cercetărilor bizantino-slavo-române câte se cunosc până acum, tot nu s'ar putea spune mare lucu. Autorul primeşte, credem cu prea multă uşurinţă, părerea lui D. Stănescu privitoare la „Mitropolia Celţiniei cu a Dealurilor şi a Tarilor" (1940) atunci când vorbeşte (în aproape 30 p.) despre câteva scaune episcopale indicate în Catalogul de pe la 900 al scaunelor sufragane ale Constantinopolei şi când crede că cele 21 de scaune episcopale atârnătoare de mitropolia Celţiniei (Celţii romanizaţi deodată cu Dacii !) ar fi premergătoarele scaunelor de Tomis, Chilia, Giurgiu, de Argeş, etc. Studiile de geografie istorică bizantină merg foarte încet. Ceea ce s'a lămurit dela Le Quien (1740) până „Byzant. Neugriechische Jahrbücher" ale lui Veis şi Konidaris (1927—1940) sau ale revistei „Echos d'Orient" este încă foarte puţin. In orice caz problema trebue reluată.

Mai departe, autorul vorbeşte despre propaganda catolică în ţara românească şi despre „reorganizarea canonică a Mitropoliei Ungrovlahiei" (p. 199—207, 212—228), folosindu-se de literatura cunoscută veche şi nouă.

In cap. XV—XX autorul trece în revistă propaganda catolică în Moldova, „organizarea" canonică a Bisericii moldave şi viaţa ei până la Mitropolitul Gheorghe (†1511) precum şi întemeierea episcopiilor moldoveneşti (p. 229—292). Fireşte că aici informaţiile sunt mai număroase decât în perioada intunecată, încât autorul nici nu putea să le pomenească pe toate.

Şi Bisericii din Transilvania, pe care o studiază până la 1600, i-a dedicat autorul peste 60 pag. (292—354), folosind mai ales studiile lui Lupaş, Lupşa şi Meteş.

Cap. XXIV tratează despre introducerea limbii slavone în Biserica românescă (p. 354—362). Credem că şi aici s'ar mai fi putut face unele întregiri datorite publicaţiilor mai recente din istoria şi filologia românească şi străină.

Penultimele 2 capitole (XXV şi XXVI, p. 363—420) se ocupă cu monahismul românesc dinainte şi de după Nicodim, iar ultimul (XXVII) tratează despre „influenţa literaturii apocrife asupra vieţii religioase a Românilor în epoca curentului cultural sud-slav (sec. XI—XV". După cum arată titlul însuşi, acest capitol are la bază cercetările prof. N. Cartojan despre cărţile populare (vol. I).

O listă bibliografică destul de copioasă, un indice de nume şi locuri şi o tablă a ilustraţiunilor, completează acest prim volum din lucrarea păr. Reli.

După cum mărturiseşte autorul în prefaţă, ogorul istoriografiei bisericeşti naţionale este încă destul de înţelenit. Afară de manuale de curs secundar şi de monografii regionale, nu aveam pân'acum

decât lucrarea în 2 volume a lui N. Iorga, care să facă față în chip mai onorabil cerințelor unei discipline științifice. De aceea, sigur că încercarea păr. Reli nu-i lipsită de „imperfecțiuni, de lacune și de erori", cum însuși păr. Reli spune. Dar știind că autorul se bucura de obiecțiunile „izvorâte din bună credință și din iubire de adevăr", să ni se ierte că am făcut și noi fostului dascăl unele obiecțiuni. Pe lângă râvna neobosită și pe lângă talentul real de istorisitor pe care le vădește, autorul ar putea spune celor ar căuta să-l denigreze, nedând în schimb nici cât a dat el, vorba latinească: Feci quod potui, faciant meliora potentes.

*

Iată acum câteva date despre regretatul profesor de Teologie, stins din viață la o vârstă când mai putea munci:

Născut în 25 Iulie 1882 în com. Pătrăuții-de-sus (jud. Suceava), prof. S. Reli a luat diploma de licență în teologie în 28 VII 1908 iar pe cea în litere în 31 VII 1931. Studii speciale face la Viena și Lepzig în 1927—8.

Cariera dăscălească i-a fost destul de grea. In 1908 a început-o cu ore de religie la școlile primare în comunele Mihuceni, Trestiana și Dumbrava-Roșie din jud. Storojineț. In 1909 este la Adâncata, în 1910—11 la Slobozia-Comănești, iar în 1912—13 în comunele Rogojești și Cândești-Rădăuți. După primul răsboiu mondial e profesor de religie la școala normală (1920), la liceul Cantemir (1921—1922) și apoi la liceul de fete Cernăuți (1923), la „Aron Pumnul" tot de acolo (1924) și la Seminarul Pedagogic Universitar (1929). Profesor agregat din 7 Nov. 1929, titular din 5 Dec. 1933, moare în 12 Oct. 1945 în vârstă de 63 ani. Decorații: „Coroana României în grad de cavaler" și „Răsplata muncii pentru învățământ". In 1934—5 a fost decan al Facultății de Teologie din Cernăuți.

Dintre lucrările lui număroase cităm:

1. Documente slavo-române din sec. XV—XVI, (1925). 2. Din suferințele Bisericii noastre sub stăpânirea austriacă (1925). 3. Din Bucovina vremilor grele (schițe) (1926). 4. Orașul Siret în vremuri de demult (1928). 5. Inceputurile catolicismului austriac în Bucovina (1927) și 6. Propaganda cat. în Bucovina (1928). 7. Politica Habsburgilor față de Bis. ort. rom. în sec. 19 (1929). 8. Bucovineni celebri în ierarhia Moldovei (1930). 9. Raiaua Hotinului în timpul ocupației austriace (1930). 10. Din viața religioasă și bisericească a Sucevii în sec. XVII—XIX (1934). 11. Reședința mitropolitană din Cernăuți și meșterul ei I. Hlavka (1933). 12. Studii de pedagogie și conferințe... 13. Bis. ort. rom. din Maramureș (1938). 14. Călăuza monumentelor ist. din Eparhia Bucovinei (1937). 15. Alaiul militar la repatrierea moaștelor sf. Ioan cel nou din Galiția la Suceava (1937), etc. etc.

Preot Dr. TEODOR BODOGAE

*

Preot Dr. *Liviu Stan*, profesor la Academia teologică „Andreiană": SFINŢII ROMÂNI. („Seria Teologică" nr. 31). Sibiu, Tipografia Arhidiecezană 1945, p. 80.

O carte care se citeşte fără oprire, dintr'o răsuflare, pentru că subiectul e osebit de atrăgător; expunerea lui, vioae; dimensiunile, reduse; limba, iscusită şi antrenantă ca de hrisov, iar pe alocuri noduroasă, cum se cade unui studiu care nu se mărgineşte să constate stări de fapt, ci militează cu îndrăzneală şi competenţă pentru ajustarea lor în conformitate cu vederile largi ale Ortodoxiei răsăritene asupra problemei. Cum ştim că autorul ţine'n sertar un manuscris despre canonizarea sfinţilor în Biserica ortodoxă răsăriteană — a cărui tipărire nu trebue să mai fie amânată — înţelegem de ce cartea de faţă prezintă mai mult decât un interes pur istoric.

Intr'adevăr, încă dela lectura primelor pagini, te izbeşte concepţia despre *limitele* sfinţeniei, pe care o reprezintă autorul. Dogmatic, sfinţenia nu se acopere cu prevederile canonice, a căror expresie materială este calendarul sfinţeniei creştine. E mai largă decât acestea, câmpul ei e mai vast. In calendarul creştin au răsbit mărturisitorii lui Hristos şi martirii crucii pentru cari formele legiuite de canonizare au fost îndeplinite. Alte vieţi curăţite de dogorile harului, sau mistuite de pasiunea crucii — unele superioare, altele egale vredniciilor sfinţilor din sinaxare — aşteaptă legalizarea pe care o pretinde starea de fapt a conduitei dovedite ce au avut-o cât au petrecut cu Domnul în lume.

Noi, Românii, nu avem sfinţi înscrişi în sinaxare. E aceasta o constatare care doare cu atât mai mult cu cât numărul sfinţilor români e substanţial, iar vredniciile lor creştineşti, excepţionale. Păr. Prof. L. S. a identificat, pentru perioada daco-romană, *patru*; pentru vremurile ulterioare, *optsprezece*. La aceştia din urmă se mai adaugă candidaturile severe ale Brâncovenilor, ale mucenicilor pe care i-au dat epicele lupte de desrobire religioasă a Românilor ardeleni din veacul XVIII şi mai'nainte, şi — e un gând pe care-l împărtăşesc şi alţii decât noi — vlădici ca Veniamin Costachi şi Andreiu Şaguna.

Istoria impune îndeplinire formalităţilor de canonizare a lor. Cultul acestor sfinţi există.

Cartea sfârşeşte cu îndemnul adresat Sfântului Sinod al Bisericii noastre, de-a da curs dorinţei obşteşti de înscriere în calendar a sfinţilor autohtoni.

Dr. GRIGORIE T. MARCU

Dumitru Călugăr: EDUCAŢIE ŞI INVĂŢĂMÂNT. („Seria Didactică" Nr. 17). Sibiu 1946, p. 72+XLIV.

Personalităţile mari în viaţa popoarelor au fost luceferi cari au îndrumat destinele acestora în negura veacurilor. Istoria ne dovedeşte cu prisosinţă că cele mai puternice personalităţi au fost cele religioase. Moise cu proorocii Vechiului Testament şi Mântuitorul cu Apostolii No-

ului Testament sunt dovezi nepieritoare în această privință. Este deci firească concluzia noastră că în vremurile mari prin care trecem avem nevoie de personalități puternice, pentru formarea cărora se cere o educație și un învățământ religios temeinic, plin de viață nouă, cocorespunzător cerințelor vremii din toate punctele de vedere.

Această chemare a vremii, ce izbucnește cu o îndrăsneală mai neînduratoare ca oricând — zice autorul — cerându-ne o îndrăzneală și o hotărâre tot pe atât de categorice, primește ascultare în cartea anunțată aici. Păr. D. Călugăr, catehetul nostru binecunoscut, justifică necesitatea grabnică a unei catehetici *ortodoxe* și preconizează planul acestei lucrări, alegându-și ca izvoare de inspirație pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos, pe Sfinții Apostoli, Școalele catehetice din primele veacuri, Pedagogia, Psihologia și Filosofia modernă (p. 7).

Incă în introducere cartea ne permite să întrezărim concepția superioară a autorului despre educație, din cuvintele: „Educația înseamnă dăruire de sine, grăirea sufletului către suflet prin virtutea iubirii", indicând ca „element ce constitue esența și forța educației: iubirea de Dumnezeu și de oameni" (p. 8), atât de necesară omenirii din toate vremurile și mai ales de azi.

Obiectivul lucrării de față este punerea în evidență alor două probleme excepțional de însemnate: educația și instrucția religioasă, și înfățișarea lor ca două laturi dintr'un întreg armonic, apreciate constant din acest punct de vedere (p. 9). Urmărirea acestui obiectiv o face îndeosebi prin observații critice asupra programei analitice din școala primară, care trebue să aibă ca scop final ***realizarea personalității creștine.***

In capitolul despre „Educație" reușește să prezinte ființa acesteia în lumină creștinească prin excelență, definind-o după cum urmează: „Educația este o acțiune specific umană, ce se desfășoară conștient și intenționat, conform unui plan și unei metode bine precizate, acțiune susținută de iubire, încredere și libertate și de *harul lui Dumnezeu* și are ca scop desăvârșirea omului în personalitate" (p. 24).

In capitolul despre „Educația religioasă" autorul spune că aceasta trebue situată în cadrul mai larg al educației generale, găsind cu multă iscusință puntea de legătură între cele două capitole în punerea problemei educabilității, pe care o rezolvă în mod afirmativ și aduce argumente puternice pentru credința în posibilitatea educațiunii în general și a celei religioase în special (p. 25—26).

Scopul educației religioase este formarea caracterului moral-religios, sau realizarea personalității creștine. In vederea acestui scop autorul folosește cu pricepere rezultatele psihologiei moderne, dovedind o orientare desăvârșită în acest domeniu și întrebuințând cu îndemânare o bogată bibliografie românească și străină.

Indeosebi paginile cari lămuresc ființa „caracterului" sunt bogate în cunoștințe psihologice necesare catehetului din zilele noastre. Așa de ex. remarcăm următoarele rânduri cari luminează o față a ca-

racterului lăsată în întuneric aproape în toate psihologiile moderne: „Rămâne să adăugăm totuşi, că şi noţiunea de caracter moral sufere de deficienţă în cazul când nu i se alătură o funcţiune cu totul superioară: *cea religioasă.* Atunci numai se poate vorbi de caracter în sensul cu adevărat „deplin" al cuvântului, despre caracterul moral-religios. El stă în dependenţă de idealul neschimbabil al creştinismului şi înseamnă desăvârşirea omului în personalitate. Un asemenea caracter reprezintă adevărata forţă motrice a omului întreg, aceea care acţionează în mod hotărâtor asupra întregei conduite a vieţii şi care constitue deopotrivă un factor fundamental şi al sănătăţii fizice" (p. 34)

Capitolul „Invăţământul religios în şcoala primară" aduce doar câteva consideraţii de amănunt. Problema este tratată pe larg de către autor în lucrarea sa: Preocupări catehetice (Sibiu 1944, p. 12—17).

Partea a doua a lucrării prezente se ocupă de o problemă pe cât de importantă, pe atât de dificilă şi anume: Programa analitică a învăţământului religios în şcoala primară (p. 47 urm.), publicând în anexă programele analitice care au găsit o aplicare mai largă în şcoala primară şi potrivit cărora s'au editat şi manualele de religie.

Cartea de faţă ne destăinueşte în autorul său un dascăl al religiei ortodoxe, luminat şi bogat în experienţe culese cu luare aminte din „via Domnului", unde a lucrat cu sârg ca învăţător de şcoală primară, ca profesor de şcoală secundară, ca apoi să urce cu vrednicie treptele catedrei academice, de unde să îndrume cu competenţă munca frumoasă a „sămănătorilor" cuvântului evanghelic. Cuprinsul lucrării, întocmit după un plan bine chibzuit, este fructul emanat din întregirea norocoasă a experienţei sale didactice cu o temeinică pregătire teoretică. De aceea răspândirea acestei cărţi în cercuri catehetice cât mai largi va asigura rezultate îmbucurătoare pentru învăţământul nostru religios.

Dr. N. TERCHILĂ

Preot *Zosim Oancea*: PREOTUL DIN BONNAL. Pestalozzi şi ridicarea poporului. Sibiu, Tipografia Suciu & David 1945, p. 99.

Vocaţia este însuşirea de căpetenie a unui preot — şi cheia succesului în misiunea ce i-a fost încredinţată de Dumnezeu mai mult decât de oameni. N'o are? Pentru scopurile propăşiri împărăţiei lui Dumnezeu în lume este o piedecă; pentru turma dreptcredincioasă, o năpastă; pentru sine însuşi, o pedeapsă.

Unul ca acesta „trăieşte, dacă în tinereţe a fost silitor, în Biblia greacă şi ebraică, iar dacă a fost leneş, în micile scrieri şi jurnale din anii studenţiei. Evanghelia, pe care trebue s'o propovăduiască, e pentru el o carte pe care o are în sine mai puţin decât oricare altul, şi nu o putere a lui Dumnezeu, spre mântuirea tuturor celor ce cred. O propovădueşte şi el, dar fără sare, fără putere şi fără viaţă... Datoriile sale parohiale îi sunt datorii comerciale, iar venitele nu le priveşte decât ca intrate ale comerţului pe care-l exercită.

Dar oricât i-ar merge de bine, se simte totuşi întunecat, pentru că nu e ceea ce ar trebui să fie, nu poate ceea ce ar trebui să poată, nu face ceea ce ar trebui să facă şi nu poate ceea ce ar face bucuros. Suspină pentru mizeria vremii, este îngrijat de afaceri, îşi are cărţile aşezate în ordine, nu neglijează nici o predică, nici o catehizaţie...

E un om al cărţii şi nu se ridică deasupra desfigurarii vremii, care a făcut din el ceea ce este. *Trebuia să fie tuturor toate în sat şi e îndepărtat de toate inimile...* Predică ceasuri întregi oamenilor simpli despre folosul şi neasemănatul succes al rugăciunii la luminarea minţii, însă învăţământul său pentru copii şi şcolile sale sunt astfel organizate, ca şi când ar fi fost anume destinate să împiedece cu orice chip, pentru o sută şi unu de ani, intrarea luminării minţii în sat. El a învăţat slujba preoţiei ca un comerţ şi o îndeplineşte ca atare".

Tabloul acesta întunecat al preotului fără vocaţie l-a zugrăvit un laic, de confesiune protestantă. Dar acest laic este cel mai mare pedagog modern şi un luptător neobosit pentru ridicarea poporului care şi-a sprijinit toată opera vieţii sale pe temelia de nebiruit a religiei: *Johann Heinrich Pestalozzi.*

Observaţiile sale, notate în fragmentul citat, sunt drepte fără să fie excesiv de aspre. Nu acesta este tipul de preot pe care-l vrea Pestalozzi şi-l cere sufletul însetat de Cer al obştei. Faţă'n faţă cu acest naufragiat, Pestalozzi aşează pe preotul *Ioachim Ernst* din Bonnal, variantă modernă a păstorului celui bun din sfintele evanghelii.

Lucrarea Păr. *Z. O.* înfăţişează în preotul din Bonnal nu un model de *mijloace* pastorale, ci un model de *zel* pastoral. Cu această rezervă, pastorul protestant Ioachim Ernst poate servi într'adevăr de model oricărui preot ortodox. GR. T. M.

*

Vladimir Ghidionescu: L'ENSEIGNEMENT ROUMAIN EN TRANSYLVANIE. (Centrul de studii şi cercetări privitoare la Transilvania). Sibiu, Tip. „Cartea Românească din Cluj" 1945, p. 74

E al XIX-lea studiu în seria lucrărilor menite să lămurească problemele transilvănene. Problema învăţământului este, fără îndoială, una dintre cele mai caracteristice din acest punct de vedere. Ea oglindeşte nu numai nizuinţa continuă spre cultură a Românilor de dincoace de Carpaţi, în vremuri prea puţin prielnice, uneori chiar ostile, ci şi înţelegerea specifică a acestei culturi, care trebue să servească în mod permanent idealurilor de spiritualizare ale omului.

In lucrarea de faţă, rând pe rând ni se descriu împrejurările vitrege în care au luat naştere aşezămintele noastre de cultură, în cursul istoriei, stăruinţa şi devotamentul conducătorilor în această chestiune, lupta grea pe care aceştia au dus-o ca să asigure condiţii favorabile desvoltării acestor instituţii, ca prin ele să ridice la conştiinţa demnităţii naţionale un popor care-şi ducea greul vieţii de pe o zi pe alta.

Prin stăruința lui Gh. Barițiu și trudnicia plină de entusiasmul marilor creații a protopopului Ioan Popasu, au luat naștere școalele ortodoxe dela Brașov. La Sibiu episcopul V. Moga, G. Lazăr, redeșteptătorul culturii naționale, mitropolitul A. Șaguna, organizatorul învățământului popular și al instituțiilor superioare pentru pregătirea învățătorilor și a preoților, sunt socotiți ca personalități de seamă în munca școlară. La Blaj episcopul surghiunit Ioan Inocențiu Micu Klein, apoi P. Aron, Gr. Maior, I. Bob, precum și trinitatea școalei ardelene: Gh. Șincai, P. Maior, S. Micu, au fost adânc râvnitori întru înființarea, organizarea și desvoltarea școlilor. Toate acestea sub aripa ocrotitoare a Bisericilor ortodoxe și unite din Ardeal.

Obstacole serioase s'au ivit deodată cu dualismul austro-maghiar, în urma căruia se încearcă o insistentă maghiarizare a școlilor noastre. Măsurile ministrului Trefort, Apponyi cu „zona culturală", etc., erau amenințări serioase. Toate acestea au căzut dela sine cu unirea din anul 1918.

„Reprivind de aproape — închee dl prof. V. Ghidionescu această parte a lucrării — e ceva dramatic în această veritabilă pasiune înfrigurată... pe care o arătă clerul celor 2 biserici, laicii și chiar țăranii, pentru a creia cu atâtea sacrificii, în ciuda obstacolelor, școli și instituții culturale" (p. 43—44).

După unire, alte probleme importante: învățători, profesori, edificii școlare, școli de diferite specialități. Statisticile oficiale reproduse în lucrare, ne arată aceeași „pasiune înfrigurată" ca și înainte de unire. Ele dovedesc că munca depusă pe acest tărâm a întrecut mult în rezultate pozitive pe a foștilor stăpâni.

Pe lângă aceasta, sprijinul dat de statul român pentru desvoltarea învățământului minoritar, dovedește nu numai un spirit de libertate, ci și unul de profundă înțelegere a problemelor de cultură.

Străinul care va răsfoi această lucrare, va desprinde ușor nizuința poporului român spre cultură, iar datele științifice obiective îl vor convinge de spiritul democratic al poporului român și de dreptatea cauzei noastre.

Prof. Dr. LUCIAN BOLOGA

ETHOS, revistă de teorie a culturii, care apare la Iași (Directori: N. Bagdasar și Șt. Bărsănescu; redactori: I. Didilescu și J. Livescu; Redacția: Str. Toma Cosma 2). Cu nr. 3—4 de pe Iulie-Decemvrie 1945, împlinește doi ani de existență. Încrestăm acest eveniment cu bucurie, pentru că *Ethos* e printre revistele de înaltă ținută intelectuală, care propovăduesc „supremația spiritului asupra materiei și a rațiunii asupra pasiunii.., o spiritualitate în care normele practice să fie judecate în raport cu cele ideale și temporalul cu eternul" (p. 302). E o atitudine care se armonizează deplin cu creștinismul și cu sufletul românesc. Aceasta e intelectualitatea care ne trebue: o intelectualitate ale cărei concepții științifice și filosofice să

fie în concordanţă cu sufletul poporului, să fie înflorirea superbă a acestui suflet sub zările de creaţie ale culturii. De aceea Ethos nu numai că are un punct comun cu creştinismul: supremaţia *spiritului*, ci şi închină pagini de apreciere justă asupra creştinismului. Numai în acest număr s. ex d. Ş. Bârsănescu în studiul „Deşteptarea spiritului" are consideraţii frumoase despre relaţia învăţător-ucenic între Mântuitorul şi apostoli; d. Ştefan Procopiu tratează despre „Probele fizice despre existenţa unei fiinţe supreme" (Argumentul cosmologic şi teleologic pentru existenţa lui Dumnezeu în lucrarea fizicei moderne); d. J. Livescu prezintă în „Franz Werfel şi umanitarismul", un poet, dramaturg şi romancier de esenţă creştină, care propovăduia iubirea de aproapele ca supremul sens al vieţii, ş. a.

Am amintit numai câteva piese din cuprinsul ei bogat. *Ethos* e cu adevărat o *revistă care merită să stea în biblioteca fiecărui intelectual român.*

Pe limba acestui *umanism creştin*, dorim Ethosului posibilitatea materială de apariţie neîntreruptă: în aceste timpuri de răscruce, apariţia ei e o necesitate.

N. M.

*

Ion Bulea Caşineanu, profesor: AMVONUL ŞI CATEDRA ÎN SLUJBA POPORULUI. Caransebeş, Tipografia Diecezană 1945, p. 96.

„Toate problemele şi conflictele vieţii omeneşti, în toată adâncimea lor, nu indică decât o singură deslegare: cea *creştină*" — afirmă undeva renumitul pedagog Fr. W. Förster. Adevărul acesta trebue rememorat mai ales acum, când sforţarea pentru clădirea unei lumi mai bune decât cea care a stârnit în mai puţin de-o jumătate de veac două războaie mondiale, este în toiu. Ca să fie într'adevăr „mai bună", iubirea şi dreptatea socială trebue să stea la temelia lumii noui. *Etica creştină* este pârghia acestor condiţiuni de bază ale unei vieţi de pace şi prosperitate; iar *factorul religios*, însufleţitorul lor.

Dl prof. I. B. C. pledează cu cuceritoare convingere pentru această teză izbăvitoare. Cele douăsprezece piese componente ale cărţii sale reprezintă fiecare'n parte un strigăt de răsboiu: răsboiu împotriva erorilor cari ne falsifică viaţa, ne întunecă trecutul şi ne ameninţă viitorul. Mântuirea neamului se săvârşeşte prin noi înşine, prin virtuţile sufletului nostru profund religios şi prin aşezămintele noastre multiseculare, create şi ocrotite de Biserică, pentru popor. Biserica noastră a fost şi a rămas o biserică a poporului. Statornicia ei pe această linie de orientare în veac, o califică drept precursor şi călăuză a formelor noui de viaţă ce tind să se instăpânească pretutindeni.

Cartea e plină de idei sănătoase şi — pe deasupra — foarte frumos scrisă.

Dr. GRIGORIE T. MARCU

CRONICĂ

† PATRIARHUL ECUMENIC VENIAMIN I. Luni 18 Februarie a. c. a adormit întru Domnul Sanctitatea Sa D. D. *Veniamin I*, Arhiepiscop al Constantinopolului-Roma nouă și Patriarh Ecumenic.

Văduvirea scaunului patriarhal al sfântului Ioan Gură de Aur, din glorioasa cetate a sfântului împărat Constantin cel întocmai cu Apostolii, a așternut năframă cernită pe sufletele dreptcredincioșilor creștini ai Bisericii ortodoxe răsăritene. Aceasta, din motivul că Patriarhul ecumenic Veniamin I era chiriarhul cumpănit care ar fi putut iniția regruparea bisericilor autocefale răsăritene într'un imens front creștin ortodox, a cărui închegare și consolidare nu mai poate întârzia la această răscruce de vremi. Contactul strâns pe care defunctul Patriarh ecumenic l-a stabilit în cursul războiului cu Biserica ortodoxă rusească și înțelegerea de care a dat dovadă în chestiunea curmării schismei Bisericii ortodoxe bulgare, reprezintă două etape însemnate ale acțiunii pornite în scopul amintit.

Patriarhul ecumenic Veniamin I s'a născut în anul 1869, în localitatea Adramition din Asia mică. După studiile liceale, s'a înscris la Academia teologică din Halki. Absolvind cursurile acestei înalte instituții de învățătură și educație ortodoxă, a fost hirotonit și numit arhidiacon al Mitropoliei din Efes. In 1899, Patriarhul ecumenic Constantin al V-lea l-a chemat diacon la Patriarhie, numindu-l totodată profesor la liceul „Ioachimion" din Constantinopol. Sub Patriarhul Ioachim III ajunge mare protosinghel.

In 1912 a fost hirotonit întru arhiereu și ales mitropolit al insulei Rodos. In Iunie 1913, sub Patriarhul Ghermanos V, a fost numit mitropolit al Silivriei, dar împrejurările nu i-au permis să-și ocupe scaunul. In toamna aceluiași an, trece în fruntea Mitropoliei Filipopolului, unde rămâne până în 1925, când devine titular al scaunului mitropolitan din Niceea. După opt ani, în Octomvrie 1933, este orânduit mitropolit al Heracleei, unde rămâne doar trei ani.

In Ianuarie 1936, mitropolitul Veniamin devine succesorul defunctului Patriarh ecumenic Fotie II.[1]

---

[1] Datele biografice le-am împrumutat dintr'un articol apărut în organul coloniilor grecești din România *Nea Ellas* (Grecia nouă, nr. 68 a. c.), sub semnătura protoiereului Constantin Moraitakis, întâistătătorul bisericii ortodoxe grecești din București.

După o păstorire de zece ani împliniţi, al 266-lea Patriarh ecumenic s'a săvârşit din viaţă.

Rămăşiţele sale pământeşti au fost prohodite şi aşezate cu cinste în gropniţa patriarhilor din Balacly.

Dumnezeu să-l odihnească în curţile Sale.

Dr. GRIGORIE T. MARCU

✠

NOUL PATRIARH ECUMENIC MAXIM. Sfântul Sinod al Patriarhiei ecumenice, întrunit îndată după prohodirea rămăşiţelor pământeşti ale răposatului patriarh Veniamin I, a desemnat ca al 267-lea titular al scaunului sfântului Apostol Andreiu cel întâiu chemat, pe I. P. Sf. Sa Mitropolitul *Maxim* al Halcedonului.

Sanctitatea Sa Patriarhul ecumenic Maxim s'a născut la anul 1896, în Arghiropolis (Pont). Studiile superioare şi le-a făcut la renumita Academie teologică din Halki. După terminarea lor (1919) a fost numit arhidiacon al Mitropoliei Halcedonului, de unde a trecut ca subsecretar — şi apoi arhisecretar — al Sfântului Sinod al Patriarhiei ecumenice.

In Februarie 1930 a fost ales mitropolit al Filadelfiei, fiind hirotonit întru arhiereu de către un sobor vlădicesc în frunte cu Patriarhul Fotie II. După patru ani (1934) a fost orânduit mitropolit al Halcedonului, unde a păstorit cu vrednicie până la alegerea Sa ca patriarh ecumenic.

Sanctitatea Sa Patriarhul ecumenic Maxim cunoaşte îndeaproape Ţara şi Biserica noastră, în urma vizitei ce ne-a făcut-o în anul 1935. Cu acel prilej, S. Sa a fost decorat cu marele cordon al Ordinului „Coroana României" şi a liturghisit la altarul sf. mânăstiri Neamţu împreună cu actualul patriarh al României I. P. Sf. Nicodim.

Dumnezeu să-i încununeze cu rod bogat ostenelile ce le va desfăşura pentru preamărirea Ortodoxiei ecumenice.

Dr. GRIGORIE T. MARCU

✠

SĂPTĂMÂNA MISIONARĂ A „OASTEI DOMNULUI". Dumineacă 3 Martie a. c. a fost inaugurată printr'o sfeştanie săptămâna misionară a „Oastei Domnului" (3—10 Martie a. c.). Cu acel prilej, I. P. Sf. nostru Mitropolit *Nicolae* şi-a exprimat bucuria pentru numărul mare de cursişti veniţi dela mari depărtări, din toate părţile ţării, ca să-şi primenească entuziasmul misionar.

Cursurile misionare s'au desfăşurat în aula Academiei teologice „Andreiane". Au vorbit cursiştilor număroşi preoţi dela centrul Mitropoliei noastre şi dela sate, profesori de Teologie, intelectuali înregimentaţi de mult în „Oastea Domnului", ca dl I. Gr. Oprişan, ş. a.

Incheierea cursurilor s'a făcut la Dumineca Ortodoxiei, când dl I. Gr. Oprişan a rostit, cu binecuvântarea arhierească, predica zilei, dela amvonul Catedralei noastre mitropolitane. GR. T. M.

NOTE ȘI INFORMAȚII

TELEGRAFUL ROMÂN publică număr de număr date îmbucurătoare despre daniile pe cari dreptcredincioșii noștri creștini le fac în folosul Orfelinatului arhidiecezan.

DL PROF. *Mihail Ralea*, ministrul Artelor, a fost numit interimar al Ministerului Cultelor, în urma demisiei Păr. C. Burducea, care va trece în funcțiunea de paroh al parohiei ortodoxe române din Paris.

P. C. Sa Păr. Dr. *Ioan Vască* a fost numit secretar general al Ministerului Cultelor.

PĂRINTELE Prof. Dr. Izidor Todoran, dela Academia teologică din Cluj, a fost încredințat cu conducerea săptămânalului *Renașterea*, organul oficial al Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

UNIVERSITATEA din Varșovia, după cum anunță agenția sovietică TASS, și-a redeschis porțile in 16 Decemvrie 1945, cu o slujbă religioasă, oficiată în prezența vice-președintelui consiliului național polonez și a membrilor guvernului.

In cuvântarea de deschidere, rectorul universității poloneze a citit pomelnicul patrioților uciși de ocupanții germani: 68 profesori, 26 docenți și 59 colaboratori științifici au plătit cu viața lor rezistența ce au opus-o tăvălugului nazist, care a urmărit nimicirea acestui popor.

PROCESUL dela Nürnberg, ale cărui desbateri sunt în curs, numără printre marii criminali de răsboi și pe faimosul publicist și politician nazist Alfred Rosenberg, căruia Hitler îi încredințase, prin alte, misiunea de-a face „educația" cămășilor brune și a brigăzilor SS.

Ziarul „Timpul" (nr. 3022 din 26 Dec. 1945) se folosește de prilejul ce i-l dă acest proces pentru a ne reaminti că Alfred Rosenberg este vinovat de „subminarea credinței creștine, suprimarea creștinismului din biserica națională germană și înlocuirea lui cu o combinație pseudoștiințifică de iraționalism amestecat cu teorii mistice și rasiale". „Mai este oare de mirare — se întreabă ziarul în chestiune — că în sufletele germanilor a putut fi ucis orice sentiment de umanitate?"... și că „bestialitatea în genere" a fost „ridicată la rang de principiu?"



Prof. univ. Dr. ION MATEIU
Președintele Frăției Ortodoxe Române (FOR)

REVISTA TEOLOGICA

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICEASCĂ
ÎNFIINȚATĂ ÎN ANUL 1907 DE PROFESORUL Dr. NICOLAE BĂLAN

FOȘTII DIRECTORI AI „REVISTEI TEOLOGICE":
Inalt Prea Sf. Sa **Dr. NICOLAE BĂLAN,** Mitropolitul Ardealului (1907—1916), ajutat în 1914—1916 de către dl Prof. univ. Dr. Silviu Dragomir
P. Sf. Sa Episcopul **POLICARP MORUȘCA** (1921—1922)
P. Sf. Sa Episcopul **NICOLAE COLAN** (1923—1936)

GRUPAREA REVISTEI NOASTRE: **ARHIEREUL † TEODOR RĂȘINĂREANUL, BALCA NICOLAE, BELEA MINODORA, BELEA NICODIM, BEZDECHI ȘTEFAN, BODOGAE T, BOLOGA LUCIAN, BUNEA I., CĂLUGĂR D., CÂNDEA SP., CHIOARIU IOAN, CIORAN E., CIRCOV I., CIUHANDU GH., COMAN V., COSMA A. C., CRĂCIUN I., DĂNCILĂ I., FELEA V. IL., GHERMAN P (†), GHERMAN SEPTIMIA, GHIBU O., HRADIL IOSIF, ILIESCU ADINA, LITERAT V., LUNGULESCU I. N., LUPAȘ I., LUPȘA ȘT., MAIOR GH., MATEIU I., METEȘ ȘT., MLADIN NICOLAE, MOGA I., MOȘOIU I., MUȘLEA C., NANU A., NEAGA N., NEAGU M., OANCEA ZOSIM, OPRIȘ I., PETRANU C. (†), POPA AL., POPA GRIGORE, POPOVICI N., RADU AUREL, RADU SIMION, REZUȘ P., SÂRBU C., SCRIBAN IULIU, SECAȘ GH., STAN LIVIU, STANCA SEB., STĂNESCU G. G., STĂNILOAE D., STOICA EM., ȘESAN P. MILAN, ȘOIMA GH., TECULESCU HORIA (†), TERCHILĂ NICOLAE, TODORAN IZIDOR, VASILESCU E., VASILESCU MARIANA, VEȘTEMEAN D., VLAD SOFRON, VONICA NICOLAE (†)**
DIRECTOR: **GRIGORIE T. MARCU**

Redacția și Administrația: SIBIU, ACADEMIA TEOLOGICA „ANDREIANĂ"

EPISCOPUL
NICOLAE COLAN
Membru al Academiei Române

IN LEGĂTURI

CLUJ 1946

BIBLIOGRAFIE

Mitropolitul *Nicolae*: MÂNTUEŞTE DOAMNE POPORUL TAU. Sibiu. Tipografia Arhidiecezană 1945, p. XVI+254. Coperla: Ieromonah Arsenie

Cartea celor şapte ani [1938—1944] de sbucium românesc oglindit în cuvântări, discursuri şi pastorale arhiereşti

† **Nicolae**, Episcopul Clujului: Noul Testament. Ediţia II. Cluj 1945
— Hristos şi viaţa omenească (traducere). Sibiu 1946
— In legături. Cluj 1946.

Belu I. D Dr.: Despre iubire. Timişoara 1945

Bezdechi Şt. Dr. Prof univ.: Cronica inedită dela Blaj a protosinghelului Naum Râmniceanu. Partea I. Sibiu 1944

Borza Al.: O problemă fundamentală pentru Biserică şi Neam: Copiii. Timişoara 1944

Branişte Ene Diacon: Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila. Bucureşti 1943

Călugăr D. Preot: Educaţie şi învăţământ. Sibiu 1946

Coman V. Preot: Religie şi caracter. Braşov 1944

Fruma I. Dr. şi **Marcu** T. Grig. Dr.: Procesul Mântuitorului. Studiu juridic şi teologic. [„Seria Teologică" nr 30] Sibiu 1945

Lupaş-Vlasiu Marina Dr.: Aspecte din istoria Transilvaniei. Sibiu 1945

Marcu T. Grigorie Dr. Diacon: Din neamul lui Dumnezeu suntem [Bibl. „Veniţi la Hristos" nr. 19]. Sibiu 1945
— Iisus în faţa ştiinţei (traducere). Sibiu 1946

Muşlea C. Candid: Biserica Sf. Nicolae din Şcheii-Braşovului, vol. I (1292-1742). Braşov 1943

Petranu Coriolan Dr. Prof. univ.: Arta românească din Transilvania. Sibiu 1943
— Ars Transsilvaniae. Etudes d'Histoire de l'Art transylvain. Sibiu 1944

Sandu Z.: Urcuşuri în zări (psalmi noui) Sibiu 1946

Săndulescu-Godeni C.: Iluminism şi misticism la fer. Augustin. Bucureşti 1944.
— Relaţia dintre ştiinţă, metafizică şi religie în sistemul cartesian. Bucureşti 1944.

Stan Liviu Dr.: Sfinţii români. Sibiu 1945.

Stăniloae D. Dr.: Filocalia. Vol. I (traducere)

Sârbu Corneliu Dr. Preot: Misionarismul laic în lupta antisectară, Sibiu 1945
— Originea şi răspândirea sectarismului. Cauzele apariţiei şi expansiunii mişcării sectare. Sibiu 1945

Vasilescu Emilian: Lecţii introductive în Filosofie. Bucureşti 1943

(Tipărit în 19 Martie 1946)

Lei 3500.—